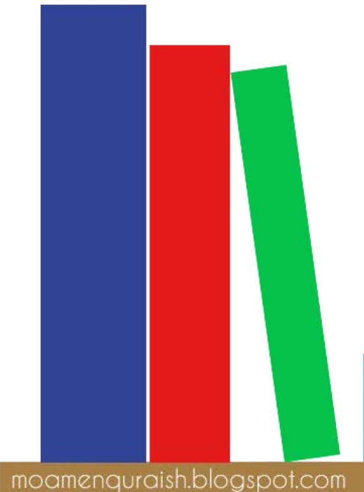

محاضرات
في الدين والاجتماع
الأستاذ مرتضى مطهري



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.

الإمام الصادق (ع)

محاضرات
في
الدين والاجتماع



انتشارت مدين

ايران – قم – شارع انقلاب – بناية ميلاد – رقم ٣٨٠

هاتف : ٧٧٢٢٦٠١

➢ محاضرات فى الدين و الاجتماع

➢ الاستاد الشهيد مرتضى الامطهري

- الناشر : مدين
- العدد : ٢٠٠٠
- الطبعة : الأولى ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٧م
- المطبعة : قلم
- الزينكغراف : مدين ٧٧٢٢٦٠١

شابك : ٩-٤٤-١-٨٩٠١-٩٦٤

محاضرات

في

الدين والاجتماع

أكثر من أربعين محاضرة في علوم مختلفة

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري



«. . . أوصي الطلبة والجامعيين الأعزاء، والطبقة المثقفة المتنورة الملتزمة، ألاّ يدعوا دسائس غير المسلمين تنسيهم مطالعة كتب هذا الأستاذ العزيز. . .»

الإمام الخميني (قده)



مقدمة الناشر

يسر الدار الإسلامية أن تقدم إلى القراء الكرام من الباحثين والدارسين كتاباً قيّماً، تحت عنوان «محاضرات في الدين والإجتماع»، للعلامة الكبير الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري رضوان الله تعالى عليه، إنطلاقاً من واجبها ورسالتها في رفد المثقف والمحقق بالفكر الهادف والمفاهيم والدراسات الإسلامية الأصيلة.

والشهيد مطهري من الشخصيات الإسلامية المعاصرة التي لعبت دوراً ريادياً في تعميق الفكر والثقافة الإسلامية، حيث نستطيع القول أن من المميزات المهمة والخصائص البارزة للإستاذ، سعة إحاطته بالثقافة الإسلامية بشتى فروعها كالفقه والأصول والأدب والتفسير والحديث والفلسفة والأخلاق والعرفان والتربية، فكان ﷺ موسوعة علمية شاملة وكاملة.

كان يرىٰ أن الإسلام دين شامل جامع لا ينحصر في بعدٍ أو بعدين، وكان يعتقد أن القرآن مثل الإنسان يملك أبعاداً متعددة، فلا يمكن تحجيم إحتياجاته في بعد واحد أو بعدين. كان يعتقد أن المعارف الإسلامية تشتمل علىٰ تعاليم وتوجيهات لمختلف المجالات، ولا يمكن بحال عزلها عن بعضها البعض، مثلما نرى في القرآن الكريم الذي جمع

بين مختلف نواحي الحياة بصورة إعجازية مميّزة، فمثلاً يجب أن تتجسد أصول العقائد الإسلامية ونظرتها تجاه قضايا الكون والحياة في مختلف شؤون الحياة الإنسانية ونشاطاتها الفردية والإجتماعية والفكرية والعلمية والعبادية والسياسية والعلاقات الإجتماعية والتبليغ والإرشاد والتربية والتعليم والأخلاق وغير ذلك.

ويمكن بهذه النظرة تكوين معرفة أدق وأشمل بمختلف أقسام المعارف الإسلامية.

فالآيات الكريمة المتعلقة بالأحكام والعبادات والمعاملات والحدود والديّات وغير ذلك، شكلّت الأساس الذي قام عليه علم (الفقه) بإعتباره أحد فروع الثقافة الإسلامية. وأيضاً الآيات التي تتكلم عن أصول العقائد وقضايا المبدأ والمعاد، شكلّت الأرضية التي أوجدت علم الكلام والفلسفة الإسلامية، وكذلك الحال مع التوجهات الأخلاقية القرآنية التي استحوذت على إهتمام علماء «علم الأخلاق»، وهكذا بالنسبة إلى سائر فروع ومجالات الثقافة الإسلامية الأخرى.

إذن، لا بدَّ من دراسة أبعاد المعارف القرآنية، ومختلف العلوم الإسلامية، وهو أمر ضروري، هذا الأمر الذي سار عليه الشهيد مطهري رضوان الله تعالى عليه وصبغ عليه صدق إيمانه وإخلاصه وحبه العميق للقرآن والإسلام وختمه بدمائه الطاهرة التي أُريقت في محراب الدفاع عن العقيدة والإيمان.

نعم لقد كان الشهيد مطهري محيطاً بجميع أبعاد الثقافة الإسلامية، وكان عاشقاً ومحباً لها، حريصاً على نشرها والدفاع عنها دون تعصب مقيت أو إنطوائية مغلقة، في إطار لغة سلسة، ومنطق سليم، ومقارعة الحجة بالحجة، ورفض المفتريات والشبهات بالأدلة العلمية والبراهين الدامغة...

وهكذا نرى الشهيد المطهري سبّاقاً إلى طرح قضايا الساعة ومعالجتها بأسلوب هادىء علمي متين.. وإستطاع إن يقدّم بجهده وجهاده خدمات جليلة في هذا المجال.

يقول الإمام الخميني (قد) في ذكرى إستشهاده:

«... لقد خلّف هذا الشهيد المطّهر ـ ورغم قصر حياته ـ من الآثار الخالدة ما يشعُ نوراً من فطرة نقية وروح متأججة عشقاً للهدف المقدس، لقد كان معلماً ومربياً للمجتمع ينطق بلغة يفهمها الجميع، فيوضّح المعضلات الإسلامية والحقائق الفلسفية ببيان قوي وفكر قديم دون اضطراب أو قلق، وكل ما خلّفه من آثار ـ دون أستثناء ـ يفيض بالعلم ويربّي الروح.. ومواعظه ونصائحه التي كان يبثها من قلب مفعم بالإيمان ينتفع بها الخاصة والعامة... إنني أوصي الطلاب الجامعيين والمثقفين أن لا يسمحوا لمؤامرات أعداء الإسلام بأن تودع كتب هذا الاستاذ العزيز في مطاوي النسيان..».

ونحن إذ نخرج هذا الكتاب ـ للقارىء الكريم ـ وهو مجموعة من محاضراته في الدين والإجتماع، من جديد بحلةٍ قشيبة، وطبعة مصححة أنيقة، مزدانة بالتحقيقات اللازمة لتمام الفائدة، آملين بأن نكون قد أسدينا خدمة للدين والعلم والثقافة الهادفة، وساهمنا في نشر أثر مهم من آثار الفكر المحمدي الأصيل.

ومن الله نستمد العون

الدار الإسلامية

بيروت ـ لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

كلمة المترجم

في الكلمة التي قدمت بها لأول كتاب ترجمته من كتب الأستاذ الشهيد مطهري، وهو كتاب «معرفة القرآن» قلت:

«. . . لقد كانت السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية سنوات حرب أعنف وأشد. كانت سنوات من حرب العقائد والأفكار والإيديولوجيات التي وفدت على الشرق مع ما ورد من الغرب من بضائع وعادات. إلاّ أنها كانت حرباً غير متكافئة، وقودها الطبقة الكادحة، والشباب المثقف الأعزل، الذي لولا تأصّل فطرته الدينية، وتشبثه بمبادئه الأصيلة، لجرفه التيار العارم. ومع ذلك فالخسائر لم تكن قليلة، فقد جرف التيار الكثير. ولقد كان بالإمكان تقليل الخسائر إلى أدنى حد، ولو أن المدافعين كانوا قد تسلحوا بمثل ما تسلح به العلماء الأفاضل في ايران وغيرها، فهم إلى جانب تضلّعهم في العلوم الدينية، درسوا العلوم الحديثة، وأخذوا من لغة العصر جانباً مهمّاً أعانهم على إيصال الأسس التي بني عليها الإسلام إلى قلوب الكثرة الكاثرة من عموم أبناء الشعب وعقولهم، بلغة سلسة، ومنطق سليم، ومقارعة الحجة بالحجة، ودحض المفتريات بالأدلة الدامغة، مما حفظ للأمة الإسلامية في ايران وغيرها وحدتها وتوحدها، وتمسكها بعلمائها الأعلام.

واليوم، وأنا نزيل طهران، أجدني محاطاً بحشد من خيرة العلماء المتنورين المجاهدين، وبفيض من الكتب القيمة التي تعين الناس، عامة وخاصة، على التمسك بالإسلام فكراً وسلوكاً.

ولقد أتاح لي حسن الحظ أن أقوم بجولة ممتعة بين مجموعة مؤلفات الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، إطاعة لوصية الإمام. . . وإذا بالكلمة تند من فمي: «وجدته!».

نعم وجدته. فهذا إنسان عرف نفسه، وعرف بني جلدته، وعرف ما ينبغي لهم، وما ينبغي له، فقدمه في تدرج سليم، وفي لغة سائغة. خطباً، ومحاضرات، وكتباً، بخبرة الطبيب الحاذق العارف بالداء، فيصف له الدواء بنية خالصة تقرباً إلى الله تعالى. فما كان مني إلاّ أن عقدت العزم، بعون الله على أن أقدم هذه الكتب النفيسة إلى أبناء اللغة العربية، تلك اللغة الشريفة التي ما فتىء شهيدنا الأستاذ مطهري ينادي في كتبه بضرورة تعلمها وتعميمها حتى في المدارس الابتدائية. . .».

وها أنا اليوم ـ بعد أن صدر الجزءان الأول والثاني من ترجمة «معرفة القرآن» ـ أفي بوعدي، وقد أعانني الله على تحقيقه، فأتقدم إلى القارىء العربي الكريم بسلسلة «محاضرات في الدين والاجتماع». وفي نيتي أن أجعل هذه السلسلة تشمل كل محاضرات الأستاذ الشهيد ومقالاته وكتبه، باستثناء مقالاته الفلسفية الخالصة التي سوف أعدها للنشر، إن شاء الله، في سلسلة خاصة بها.

سائلاً المولىٰ القدير أن يرزقنا حسن العاقبة واللّه لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

جعفر صادق الخليلي

مقدمة المؤلف

إن مجموع ما أدرج في هذا الكتاب عبارة عن بضع محاضرات أو مقالات، من أصل ثلاثين، لأساتذة مختلفين أُلقيت أو نشرت ما بين عامي ١٣٣٩ إلى ١٣٤١ (هـ.ش)، في مجالس شهرية كانت تعقد بطهران في دار تقع على مفترق (ژاله)، وبحضور بضع مئات من مختلف طبقات الناس.

لقد دامت هذه المجالس، التي عرفت باسم (المجلس الديني الشهري)، سنتين ونصف، وكان على الذي يريد إلقاء محاضرة في موضوع من المواضيع في تلك الجلسات أن يهيء نفسه بالمطالعة الكافية. وبعد الإلقاء، كانت المحاضرة تنقح وتعد للجلسة الثالية في الشهر التالي، حيث كانت توزع على المشتركين في كرّاس، جمعت فيما بعد في ثلاثة مجلدات، صدرت تحت عنوان (محاضرة الشهر) ووضعت في متناول القرّاء.

وعلى الرغم من أن هذه الجلسات لم تستطع أن تعيش طويلاً، إلاّ أنها كانت منشأ خير كثير؛ إذ كانت سبباً في إجراء سلسلة من الاصلاحات وعمليات التطوير والتجديد على صعيد أوسع وأشمل في قضايا التبليغ والإرشاد الإسلامي.

وفي غضون الأشهر الثلاثين من عمر تلك الجلسات، كان أكثر الناس تعاوناً معنا في أمور (المجلس) وأشدنا حماساً له، العالم المحقق الجليل المرحوم الدكتور محمد ابراهيم آيتي رضوان الله عليه.

لقد اقترح عليّ بعض الأصدقاء أن أنشر هذه المحاضرات في كتاب مستقل. وإني على الرغم من ضيق وقتي، راجعتها مرة أخرى، وأجريت عليها بعض التنقيحات، وها إني أضعها في متناول الراغبين، راجياً أن تكون فاتحة خير للطريق إلى بناء المجتمع الإسلامي وسعادته.

مرتضى مطهري
٦ صفر ١٣٩٨ هـ

أصالة الروح

إنه لمن حسن الحظ أن كثيراً من القضايا العلمية لا تطرح إلا في محيط العلم والعلماء، وانها لا تتناولها إلا أقلام المختصين بها والمطلعين عليها. إلا أن هناك قضايا علمية أخرى حرُمت من حسن الحظ هذا، بحيث أنها تجرجر في جميع المحافل والمجالس، وتمتد إليها الأيدي من كل حدب وصوب وبديهي أن يكون تكاثر الأيدي على مسألة من المسائل مدعاة الى تغيير معالمها وتبديل ملامحها، فتزداد صعوبة العمل على الطلبة والباحثين، وقد تضلّهم في خطواتهم الأولى فيتيهون.

ان قضيتي (الروح والجسم) و(اللّه والعالم) تدخل ضمن هذه المسائل الاخيرة التي لا نصيب لها من حسن الحظ. فمن المستبعد ألا يطرح أحد على نفسه تساؤلات حول هذين الموضوعين وألا يكون قد توصل مع نفسه الى وضع أجوبة عليها.

طبيعي أن يكون لهذا سبب معين، بعيد كل البعد عن الحظ، حسناً كان أم سيئاً.

وعلى رأس الاسئلة التي تثيرها طبيعة الإنسان المجبول على حب الإستطلاع هو أن يتساءل: من أنا؟ ما هذا العالم الذي أعيش فيه؟ ولا مناص للإنسان إلا أن يقنع نفسه أمام هذه الأسئلة بما يستطيع من إجابات، وهكذا نجد أن لكل إمرىء وجهة نظر عن نفسه وعن العالم المحيط به.

إن مسألة الروح والجسد من المسائل التي لاكتها الألسن وتشدقت بها

الأفواه، فمنذ الطفولة وهي ترد على لسان الأم أو المربية والجدة، ثم نسمع بها تتردد على ألسنة الوعّاظ من فوق المنابر، أو على ألسنة الشعراء والأدباء، كل يقول عنها شيئاً، حتى تكونت في أذهاننا خلفية يبني عليها كل منا وجهة نظره الخاصة، لذلك فإن بعضاً ممن يقرأون عنوان هذا المقال، يتهيأون فوراً لسماع ما سبق أن سمعوه من أن الروح كائن غامض غير مرئي يختفي خلف ستار الجسد (لسبب ما)، ومن وراء قناع الجسد يقوم بتصرفات أشد غموضاً لا تنضوي تحت قاعدة، كالتي ينسبونها (للجن) و(للغيلان)، وإن الجسد ليس سوى ستار ظاهري، وإن أصابع الروح غير المرئية هي التي تقوم من وراء الستار بكل الافعال والتصرفات.

نعم، لعل الكثيرين من الناس ينتظرون أن يسمعوا شيئاً من هذا القبيل، وقد يتجسد في أذهانهم ما سمعوه من شعر الشعراء بهذا الخصوص، كقولهم أن الروح طائر ملكوتي، إنما حبس في قفص الجسد لفترة محددة (لسبب ما)، أو إنه نسر المرتفعات حط على غير إنتظار في زاوية من أرض عذاب الجسد، أو ملك إختار مبنى الجسد قصرا لملوكيته، وقد يضفي على هذا القصر من الأهمية أكثر مما يضفيها على ذاته فيزين خارجه بزاهي اللباس ويبقى هو عارياً عن كل زينة، قابعاً في مكانه.

على كل حال، ليس القصد انتقاد لغة الشعر والشعراء، فذاك هو منطق الشعر ولا يعرف منطقاً. إن لغة الشعر ومنطقه، أو لغة الوعظ ومنطقه، يختلفان عن لغة العلم والفلسفة، وذلكَ لأن أهداف أولئك ليست هي أهداف هذين. إنَ لغة كل فن مفتاح قد صنع لذلك الفن نفسه، ومن البديهي أن أي مفتاح لا يفتح إلا القفل الذي صنع له.

لذلك نجد ان الذين يتميزون بشخصيات مركبة، كأن يكونوا، مثلاً، شعراء، وفلاسفة، يتحدثون بلغتين، فلغة شعرهم ولغة فلسفتهم لغتان، وليستا لغة واحدة.

وكمثال على ذلك نعود إلى لغة الشيخ الرئيس إبن سينا الذي عالج هذا

الموضوع ذاته، موضوع الروح والجسد ونوع العلاقة بينهما في كتبه الفلسفية، مثل كتاب «الشفاء» وكتاب «الإشارات والتنبيهات» وكما في عينيَّته المعروفة التي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفعِ ورقاء ذات تعززٍ وَتَمنُّعِ

أقصد أننا ينبغي أن نميز بين لغة العلم والفلسفة ولغة الشعر والوعظ والخطابة، لكيلا نرتكب خطأ لا يغتفر كالذي يرتكبه العديد من المنكرين للماورائيات من الماديين.

في الحقيقة أننا قد نعثر بين أفكار الفلاسفة ووجهات نظرهم على نظريات تتطابق مع لغة الشعر بعض التطابق، كالنظرية المعروفة المنسوبة إلى أفلاطون والتي يقول فيها: الروح كائن قديم وجد قبل الجسد، ثم عندما يتهيأ الجسد لتقبلها «تنزل» الروح من مقامها و«تتعلق» به.

هذه نظرية «ثنائية» مائة بالمائة، لأنها تعتبر الروح والجسد جوهرين منفصلين أحدهما عن الآخر، وترى العلاقة بينهما علاقة عارضة وإعتبارية، كعلاقة الطير بعشه، أو الراكب بمركوبه، ولا تعترف بأن تكون بينهما أية علاقة جوهرية وطبيعية تمثل نوعاً من الوحدة والإتصال والإرتباط الذاتي.

ولكننا نعلم أنه لم تمض فترة طويلة حتى إنبرى أرسطو، تلميذ أفلاطون، وحطم تلك النظرية، لقد أدرك أرسطو أن أكثر ما إستلفت نظر أفلاطون وأسلافه هو ثنائية الأمور وما فيها من تباين روحي وجسدي، ولم يلتفتوا إلى الوحدة والإرتباط بين الروح والجسد. أما أرسطو فقد أدرك أنه لا يمكن التغاضي عن العلاقة بين الروح والجسد والنظر إليها نظرة عابرة كما لو كانت تشبه علاقة الطير بعشه، أو الراكب بمركوبه، إذ أن العلاقة بين هذين الإثنين طبيعية وعميقة، إلا أنه لما كانت القوة العاقلة ذاتاً مجردة فهي صورة للمادة، لا في المادة . . وعلى أثر ذلك لم يبق في فلسفة أرسطو أثر لمقولة أن الروح جوهر قديم بالفعل، فالروح ليست قديمة، بل هي حادثة، في

البداية هي قوة وإستعداد محض، وليس لها علم سابق، وإنما تخرج كل معلوماتها في هذا العالم من القوة إلى الفعل. وهناك ما يشبه هذا في فلسفة إبن سينا، باختلاف بسيط. ففي فلسفتي ارسطو وابن سينا القليل جداً من الثنائية والإنفصال والغربة الموجودة في فلسفة أفلاطون، وأساس ذلك هو نظرية أرسطو المعروفة عن المادة والصورة والكون والفساد.

على الرغم من أن هذه النظرية كانت تمتاز على النظرية السابقة، وعلى الأخص لعدم إقتصارها على الثنائية والفصل بين الروح والجسد، ولإقرارها بنوع من الوحدة والعلاقة الواقعية والجوهرية بينهما، فإنها مع ذلك لم تخل من نقاط غامضة واعتراضات مهمة، من هذه الإعتراضات ما كان يتعلق بكيفية تصوير العلاقة الطبيعية بين المادة والصورة وإرتباطها بمسألة الكون والفساد، والتي سوف يأتي تفصيلها فيما بعد. لذلك فقد كان من اللازم أن يتقدم العلم والفلسفة خطوات أُخرى حتى يمكن إزاحة الستار عن هذا الغموض، أو لكي يمكن، في الأقل، تصوير القضية تصويراً معقولاً ومقبولاً. فلنر كيف جرت تلك الخطوات.

* * *

لقد توفرت مقدمات التطور الفكري والعلمي في أُوروبا، وأنفجرت ثورة بكل معنى الكلمة، والثورة لا تميز بين أخضر ويابس، فانهارت كل الاسس والقواعد السابقة، وأخذ الثائرون يضعون نظريات جديدة لكل شيء، وهكذا ظهرت نظرية جديدة حول الروح والجسد، إذ أعلن (ديكارت) الفيلسوف الفرنسي المعروف، عن نظرية خاصة في «الثنائية» وفي قضية الروح والجسد، كان فيما بعد موضع نقاش وأخذ ورد وإصلاح.

لقد وصل ديكارت في مسيرته الفكرية إلى حيث لم يجد بداً من الإعتراف بثلاث حقائق: اللّه، والنفس، والجسم، وبما أنه كان يرى أَن للنفس فكراً ووعياً ولكن ليس لها بُعد، وإن للجسم بُعداً ولكن ليس له فكر ولا وعي، فقد آمن بأن النفس والجسم شيئان متغايران.

إن الإعتراض الذي وجه الى نظرية ديكارت ـ وكان الأُوربيون هم أول

من وجه ذلك الإعتراض ـ يقول إنه إقتصر على بيان الثنائية ووجوه الإختلاف والتباين بين الروح والجسد، ولم يقل شيئاً عن العلاقة بين الروح والجسد، ما هي كيفية تلك العلاقة وما هي نوعيتها؟ وكيف أمكن ائتلاف هذين الجوهرين اللذين يقول هو نفسه إنهما علىٰ أشد ما يكونان تبايناً وإنفصالاً. إن أهم مسألة في موضوع الروح والجسد هي بيان نوع العلاقة والإرتباط والإتحاد الموجود بين الجسد والروح، أو الخصائص الروحية.

الواقع أن نظرية ديكارت تعتبر رجوعاً إلى الخلف نحو نظرية أفلاطون، وكأنها تريد أن تذكرنا مرة أُخرى بحكاية الطير وعشه. إن ديكارت، من حيث كونه يعترف بالتصورات الذاتية الفطرية، ويرى منذ البداية أن النفس تقع في قسم الأمر بالفعل، يكون أقرب في نظريته إلى نظرية أفلاطون، كما أنه من حيث تفسير العلاقة بين الروح والجسد قاصر قصور أفلاطون في تفسيره لها أيضاً.

لقد كلف هذا التراجع غالياً، إذ أن العلاقة الذاتية والطبيعية بين الجسد والروح، أو الخصائص الروحية، لم تكن مما يسهل التغاضي عنها والإكتفاء بوجوه الإختلاف والتباين فيها، ولذلك فقد إتجه العلماء الى السعي للكشف عن العلاقة بين الإثنين، وإن الذين لهم إطلاع على تاريخ الفلسفة في العصر الحديث يعلمون مقدار الجهد الذي بذله الفلاسفة المحدثون للعثور على تصور محدد لنوع العلاقة بين الأمور الجسدية والأمور الروحية، والمذاهب العديدة التي ظهرت تعرض نظريات مختلفة، فيها الإفراط وفيها التفريط، بحيث إن بعضهم قال إن الظواهر الروحية النفسية هي من خصائص تركيب المادة الطبيعية، وقد أنكروا كل أنواع «الثنائية» بين الروح والجسد، وقال آخرون أن لا حقيقة للجسم والمادة، وإنما هما مظهر من مظاهر الروح، وحسبوا أنهم بذلك يزيلون ثنائية الروح والجسد، وقسم آخر أنهكه التعب من هذه المساعي فاعتبر أن البحث في هذا الموضوع خارج عن حدود قدرة البشر.

على الرغم من أن بحوث الفلاسفة المحدثين في ماهية الامور الروحية

وكيفية العلائق بين الروح والجسد لم تصل الى نتيجة، إلا أن جهود العلماء النافعة، والتي لم يصبها الكلل، وخاصة في فروع علوم الحياة والفيزياء وعلم النفس، قد توصلت إلى نتائج باهرة عظيمة، وفي بعض الأحيان كان العلماء في هذه الحقول لا يلقون بالاً إلى نتائج بحوثهم وتحقيقاتهم في قضايا الروح وماهية العلاقة بين الروح والجسد، إلا أن هذه البحوث قد مهدت الطريق للتحقيق في هذا الموضوع. ولسوف نعود إلى ذلك فيما بعد.

* * *

أشرنا من قبل إلى نظرية أرسطو وإبن سينا إشارة مجملة، قلنا إن هذه النظرية خففت من ثنائية أفلاطون وأولت إهتماماً أكبر إلى العلاقة بين الروح والجسد ووحدتهما، إستناداً إلى نظرية أرسطو المعروفة عن المادة والصورة.

فلننظر الآن كيف ظهرت هذه النظرية بين الفلاسفة المسلمين بعد إبن سينا.

لم يبحث المسلمون بعد إبن سينا هذا الموضوع بحثاً مباشراً، غير أنهم بحثوا في أهم المسائل الفلسفية العامة والرئيسة، وأعني بها مسائل الوجود، وحققوا تقدماً عظيماً، ولقد كان لهذه أثر كبير، بصورة غير مباشرة، في معظم المسائل الفلسفية ومنها مسائل الحركة وثنائية الروح والجسد ووحدتهما.

إننا في هذه العاجلة مضطرون إلى الإكتفاء بالتلميح، فنقول إن «صدر المتألّهين» كان الرائد في تطوير مسائل الوجود الفلسفية، ويستفاد من الأسس الجديدة الرفيعة القوية التي أقامها أن هناك بالإضافة إلى الحركات الظاهرية العارضة والمحسّة التي تحكم العالم، حركة أُخرى جوهرية وعميقة وغير محسّة تحكم جوهر العالم، وإن تلك الحركة هي أصل الحركات الظاهرية المحسّة، وإذا فرضنا وجود مادة وصورة فيجب أن نفرض وجودهما عن طريق هذه الحركة لا عن طريق آخر. إن ظهور أنواع الأجسام وتكونها يجري على وفق قانون الحركة، لا وفق عالم الكون والفساد. إن الروح أيضاً من نتائج قانون الحركة. إن مبدأ تكوّن المادة نفسها جسماني وللمادة القدرة على أن تربي في أحضانها كائناً يتوافق مع ما وراء الطبيعة، بل ليس هناك حائل أو

جدار بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، فليس ثمة ما يمنع أن يتحول كائن مادي في مراحل تطوره وتكامله، إلى كائن غير مادي. إن الفكر الأفلاطوني فيما يتعلق بمبدأ تكّون النفس ونوع علاقتها بالجسد ليس صحيحاً، وكذلك الحال مع الفكر الأرسطي، فإن نوع العلاقة بين المادة والحياة، الجسد والروح، أكثر أصالة وأعمق جوهراً مما قال. فالعلاقة تشبه العلاقة الشديدة الكاملة لشيء ما بالنسبة إلى العلاقة الضعيفة والناقصة. وبعبارة أُخرى قد تكون أدق تصويراً للمعنى هي أن علاقة الروح بالجسد أشبه بعلاقة بعدٍ ما بسائر الأبعاد. أي أن المادة في مسيرة تطورها وتكاملها، تمتد ـ فضلاً عن أبعادها الثلاثة التيّ نسميها بالأبعاد المكانية، وفضلاً عن البعد الزماني الذي يمثل مقدار الحركة الذاتية الجوهرية ـ إلى بعد جديد مستقل عن الأبعاد الأربعة المكانية والزمانية، ونحن إذ نسمي هذا الإمتداد بُعْداً فليس لأنه نوع من أنواع الإمتدادات، أو لأنه مثل سائر الكميات (الأشياء ذات المقدار) قابل للتجزئة العقلية، بل المقصود هو أن المادة تعثر على إتجاه جديد تمتد فيه، ذلك الإتجاه الذي تفقد فيه كل خصائص المادة كليا.

كانت هذه المقدمة لازمة لإمكان الحصول على تصور صحيح عن نوع العلاقة بين الروح والجسد، وللإجابة عن سؤال: «هل الروح أصيلة أم لا؟!» و«هل هي من خواص تركيب المادة أم لا؟» ولولا تلك المقدمة لم يكن بالإمكان أن نخوض في بحث ما إذا كانت الخواص الروحية نتيجة تركيب عناصر المادة وإمتزاجها، كسائر خصائص المادة في حالتي الإنفراد والتركيب، أم أن المادة لا تملك تلك الخصائص والآثار ما دامت هي ضمن حدود ماديتها، ولكنها تظهر عندما تتكامل المادة في ذاتها وجوهرها فتكون في ذاتها درجة من الوجود بحيث لا تعود مادية ولا جسمانية، فتكون الخصائص الروحية وآثارها متعلقة بتلك الدرجة من الوجود والواقعية.

عندما نصل إلى هذه المرحلة، لا تعود بنا حاجة، كالعادة، إلى أن نحصر البحث بالروح الإنسانية ومظاهر النفس البشرية، بل نستطيع أن نبدأ من مراحل أدنى بحيث يشمل البحث مطلق الآثار والظواهر الحياتية.

ان الفرق ألذي يمكن أن نقول به بين الآثار الفكرية والآثار الحياتية لا يعدو مجال التجرد وعدم التجرد، وهذه مسألة ليست موضوع بحث الآن. أما الذي هو موضع بحث الآن فهو:

إن الروح ليست من خصائص المادة وآثارها، إنما هي كمال جوهري يتحقق للمادة، وتكون هي بدورها منشأ المزيد من آثار المادة وتنوع تلك الآثار. وبديهي أن هذا لا يقتصر على روح الإنسان أو الحيوان، بل هو عام ومطلق في كل حياة.

* * *

مهما تكن حقيقة الحياة، وسواء أكان من الممكن لنا أن ندرك كنهها أم لم يكن، فالذي لا شك فيه ولا يمكن إنكاره، هو أن لبعض الكائنات، التي ندعوها كائنات حية من النبات والحيوان، فعاليات وآثار لا نرى لها وجوداً في الكائنات الميتة التي لا حياة فيها.

فالكائنات الحية المذكورة لها خصيصة «المحافظة على الذات» تمكنها من تجنب تأثير عوامل المحيط، أي إن الكائن الحي في المحيط المعين يعد طاقاته الباطنية المحض للعيش ضمن محيطه، فيهيىء أجهزته الداخلية بحيث يكون قادراً على مصارعة عوامل المحيط للإبقاء على وجوده فيه.

ففي الكائن الحي صفة «التكيف مع المحيط» وهي صفة تنبع من تفاعل داخلي، ولكنها صفة لا وجود لها في الكائنات التي لا حياة فيها، فلو وجد كائن غير حي في محيط يحتوى على عوامل فنائه، فإنه لا يبدي أي نشاط يدافع به عن بقائه، ولا يصدر منه ما ينبىء عن رغبته في الصراع.

من ذلك مثلاً أن للكائن الحي القابلية على «التطبع أو التعود»، فإذا ما واجه هذا الكائن عوامل خارجية مناوئة، فإنه في البداية يتأثر وينزعج ويضطرب تعادله، ولكنه يتعود شيئاً فشيئاً ويكتسب نوعاً من المناعة إزاء تلك العوامل الخارجية، وتكون هذه المناعة ناتجة عن فعالية باطنية بتأثير صفة «التكيف مع المحيط» إلى الحد الذي تمكنه منه طاقاته وقواه. إن نباتاً أو

جسم حيوان أو حتى عضواً من جسم حيوان، إذا وجد في محيط مناوىء يعرض حياته وبقاءه وتوازنه للخطر، فإنه يأخذ بإعداد نفسه بالتدريج إعداداً يمكنه من مقاومة ذلك العامل المناوىء في المحيط بسهولة، فيد الإنسان الطرية الناعمة عندما تحمل لأول مرة أشياء خشنة، مثل الآجر، لا تتحمل ذلك، ولكن هذه اليد نفسها تتعود على ذلك تدريجياً، أي أن طاقة داخلية تحدث تغييرات مناسبة في نسيج اليد بحيث تستطيع المقاومة في الظرف الجديد.

إن الكائن الحي يحتاج إلى الغذاء، فيجلب اليه، تلقائياً وبتأثير عامل داخلي المواد الغذائية فيحللها ويركبها بما ينفعه للبقاء، وهذا لا وجود له في الكائنات غير الحية.

إن الكائن أو العنصر الحي حيثما يكون، ينمو تدريجياً ويتجدد ويتكامل، ويزيد من طاقته، حتى يصل إلى مرحلة الإبقاء على النوع عن طريق زواله هو وبقائه في الجيل الذي ينتجه.

حيثما تظهر الحياة تتغلب على الظروف المحيطة بها، وتنتصر على عناصر الطبيعة التي لا حياة فيها، فتغير تركيبها وتحيلها إلى مركبات جديدة. إن الحياة تصور، وتضع الخطط والخرائط الهندسية وتلونها أيضاً، وفي هذا سمة التكامل والتقدم. إن للحياة هدفاً وهي قادرة على الإختيار، تعرف طريقها ووجهتها. إنها تستمر في الطريق الذي إختارته قبل ملايين السنين بهدوء، متجهة نحو الهدف المعلوم الذي لا يمكن أن يكون أكثر من بلوغ الكمال التام.

إن هذه الخصائص موجودة كلها في الكائن الحي، وغير موجودة في الكائنات التي لا حياة فيها. وكما يقول (كريسي موريس):

«ليس للمادة قدرة على الإبتكار بحد ذاته إنما الحياة هي التي تبتدع في كل لحظة خطة جديدة بديعة».

ندرك من هذا كل الإدراك أن الحياة بذاتها طاقة خاصة، وكمال متفرد،

وفعالية إضافية تظهر في المادة فتظهر معها آثار وفعاليات إضافية متنوعة.

سبق أن قلنا إن العلماء الأوربيون قاموا ببحوث عظيمة في علم الحياة مهدت الطريق بوجه البحوث الفلسفية حول الروح والجسد، على الرغم من أن أولئك العلماء لم يكونوا يقصدون إلى ذلك.

الواقع هو أنه قد أجريت في موضوع الحياة وخصائص الكائن الحي تحقيقات قيمة تكشف عن أصالة الطاقة الحياتية بكل وضوح، بحيث أدركها عدد كبير من العلماء، وأشاروا إليها في بحوثهم، وإن آثار الحياة تنشأ عن هذه الطاقة، ولكن ليست هي كل العلة لتركيب أجزاء المادة وجمعها وتحليلها وتأليفها، فتركيب أجزاء المادة وجمعها وتحليلها وتأليفها شرط لازم من شروط ظهور آثار الحياة، ولكنه ليس شرطاً كافياً. كما أن هناك بعضاً من علماء الحياة، مثل (لامارك)، أنكر أصالة طاقة الحياة، وأعلن أنه ينبغي دراسة طبيعة الحي من الناحية الميكانيكية. وعندما نمحص نظريتهم تمحيصاً دقيقاً نجد أن ما حملهم على إنكار أصالة طاقة الحياة هو كونهم يرون هذه الأصالة صنواً لثنائية وجود الطاقة الحياتية وإنفصالها عن المادة وآثار المادة. كانوا يظنون أنه إذا كانت الطاقة الحياتية ذات أصالة فينبغي ألا تكون لها علاقة بالمحيط وظروفه، وان تكون متساوية في شتى الظروف المحيطية، وأن لا تتأثر بعوامل المحيط، ولا بالتفاعلات الكيميائية والفيزيائية التي تحدث في الجسم، في الوقت الذي نجد فيه أن الملاحظات العلمية تثبت عكس هذه الأمور كلها. يقول لامارك:

«ما الحياة إلا كيفية فيزياوية. إلا أن جميع كيفيات الحياة ترتبط بعلل فيزيائية وكيميائية، ونشأتها في بنية المادة الحية».

يبدو أن لامارك يظن أنه إذا إعترفنا بأصالة طاقة الحياة فإن ذلك يقتضي أن لا تكون لها علل فيزيائية أو كيميائية، وأن لا تكون نشأتها في بنية المادة الحية.

سبق أن قلنا: إن نظرية ديكارت الثنائية وتراجعه إلى نظرية أفلاطون

كلف غالياً، لأنها حملت العلماء على أنهم كلما فكروا في أصالة طاقة الحياة، أبعدوا عن نظرهم العلاقة الجوهرية الذاتية التي تربط الروح بالجسد، وجعلوهما على قطبين مختلفين. وديكارت نفسه الذي قال بثنائية الجسم ذي الأبعاد، وبأن من خصائص النفس الفكر والإحساس، وأكد وجود هوة عميقة بين الإثنين، إضطر إلى إنكار أصالة الحياة، كطاقة في غير الإنسان. والعجيب أنه كان يرى أن بنية جميع الحيوانات ـ ما عدا الإنسان ـ بنية ميكانيكية محض، وأنكر الإدراك والإحساس في الحيوان، كان يدعي أن الحيوان لا يدرك ولا يحس باللذة ولا بالألم. أما ما نلاحظه من أنه يتحرك في وقت معين، أو يبدأ بالغناء، فإنه لا يفعل ذلك نتيجة لإحساسه وإرادته، وإنما هي مكائن قد بنيت بحيث إنها تصدر عنها هذه الظواهر في أوقات معينة، فنحسبها صادرة عن الإحساس والإرادة.

على كل حال، إن نظرية أصالة طاقة الحياة قد تأيدت تأييداً تاماً خلال الدراسات العلمية الحديثة، وعلى الأخص نظرية تكامل الأنواع، فقد أثبتوا أصالة طاقة الحياة وسيطرتها على المادة والقوى غير الحية في الطبيعة، وعلى الرغم من أن (داروين) وهو صاحب هذه النظرية لم يكن بصدد إثبات أصالة الطاقة الحياتية، بل وضع أسس عمله، في البداية، وفق فلسفة الإنتقاء، وقال إن الإنتقاء الطبيعي نتيجة للتغييرات التي تقع في الطبيعة بطريق المصادفة وبغير هدف ولا قصد، إلا أنه بعد بحث واستقصاء أعمق في أسرار المسيرة المنظمة لتكامل الأنواع يضطر إلى أن يعترف حسب تعبيره «بوجود شخصية للطبيعة الحية». لم يكن داروين يبحث عن أصالة الطاقة الحياتية، ولكن كان ذلك من النتائج العَرَضية التي توصل إليها، حتى قال له بعضهم:

«إنك تتحدث عن الإنتقاء الطبيعي وكأنه قوة فعالة مما وراء الطبيعة».

إن الذين درسوا الجوانب النفسية الإنسانية قد توصلوا إلى هذه النتيجة نفسها، مع أنهم لم يكونوا في صدد البحث عن أصالة الحياة الإنسانية، ولا هم إنتبهوا إلى النتيجة الفلسفية لبحوثهم وتحقيقاتهم.

لقد أوجد (فرويد) العالم النفساني وواضع التحليل النفسي ثورة في علم النفس، لقد توصل هذا العالم بدراساته وإختباراته وتجاربه، إلى أن الدراسات التي أُجريت في علم وظائف الأعضاء (الفسلجة) وتشريح الدماغ ودراسة تلافيفه ليست كافية لمعرفة الأمراض العصبية. وقد إكتشف وجود جهاز وعي باطني يعتبر وعي الإنسان الخارجي بالنسبة إليه ساذجاً وسطحياً. لقد أدرك أن الأمراض النفسية تنشأ عن عقد نفسية تكون متأصلة وتسبب الأمراض، ولكي نعالج هذه الأمراض يجب حل تلك العقد بالطرق النفسية.

إن معالجة الأمراض النفسية، وحتى معالجة بعض الأمراض العضوية، بالطرق النفسية ليست إكتشافاً جديداً، إذ أن أطباء من أمثال محمد بن زكريا الرازي وإبن سينا قد تعاطوها، إلا أن ميدان هذا الفن قد إتسع في العصر الحاضر إتساعاً كبيراً، بل أن بعض أنواعه عجيب يحير العقول ويؤكد أصالة الحياة، وبخاصة أصالة الروح في الإنسان بشكل جازم، إلا أن ما يثير الإنتباه عند فرويد هو إكتشافه الوعي الباطن ومجموعة من العقد. كانت الأمراض النفسية تعلل في السابق بكونها «عادات»، والعادة حالة تحصل بتكرار عمل ما، وكان يقال إن العادة حدث شبه مادي، فإننا إذا أحنينا غصن شجرة مستقيماً فإنه يعود إلى حالته السابقة، فإذا أحنيناه مرة أُخرى فإنه يعود كذلك إلى حالته ولكن بأقل إستقامة، فإذا بقينا نحني العود مرات متكررة، فإنه يصل إلى حيث يبقى في حالة الإنحناء ولا يعود إلى إستقامته. يقال إن العادة حالة تشبه إحناء غصن الشجرة أو طي ورقة، فبتكرار العمل تتطبع على أخاديد الدماغ آثار ثابتة، وهذا ما نطلق عليه إسم حسنة أو سيئة أخلاقية. ولكن نظرية الوعي الباطن و«العقد» تثبت أن الأمور الأخلاقية مستقلة عن تلك.

لم يكن فرويد يهدف من نظريته هذه إلى إثبات أصالة طاقة الحياة وسيطرة الحياة على المادة، بل أنهُ ينتقل من دراساته الخاصة، التي أظهر فيها جدارته، إلى إستنتاج فلسفي لم يكن مؤهلاً له، فيصوغ فرضيات سقيمة

ليست خليقة بمقامه كعالم، ولكن قيمته كعالم تظل في دراساته التي حققها في مجال إختصاصه.

ثم جاء بعض تلامذته، مثل (يونغ)، فخالفوه في طريقة إستنباطاته وإستنتاجاته الفلسفية إستناداً إلى نظرياته في علم النفس، وأوضحوا من نظرياته تلك الجوانب التي تنطوي على أصالة طاقة الحياة، وأسبغوا على نظرية فرويد صفة ما وراء الطبيعة.

إن المشكلة الرئيسة بهذا الخصوص، كما قلنا، لا تقتصر على العثور على نقاط إختلاف بين الجسد والروح، والمادة والحياة، فحتى قبل أن ينبري المحققون والعلماء الأوروبيون لإثبات أصالة طاقة الحياة، فقد كان من الممكن إثبات ذلك من المشاهدات والملاحظات اليومية. أن هناك مشكلة كبيرة أُخرى هي أُسلوب تصوير العلاقة بين الجسد والروح. إن صعوبة هذا التصوير حمل الكثيرين من العلماء على التحفظ إزاء القول بأصالة طاقة الحياة، إلا أن هذه المشكلة الكبيرة أمكن حلها، كما قلنا، في فلسفة صدر المتألهين كأحسن ما يكون الحل.

إن الشق الجوهري في مسألة أصالة طاقة الحياة يكمن في وجهها الماورائي، إذ لو كانت الحياة من خصائص المادة في حالتها البسيطة أو المركبة، وعند ظهور كائن حي لا يكون في الحقيقة قد تخلق شيء ما، ولا إزدادت المادة تكاملاً. ولكن بحسب نظرية أصالة طاقة الحياة، تكون المادة بذاتها فاقدة للحياة، ثم تظهر الحياة في المادة عندما يظهر فيها استعدادها لذلك، وبعبارة أُخرى، إن المادة تحيا في غضون سيرها وحركتها للتكامل، فيظهر فيها كمال لم يكن موجوداً من قبل ومن ثم تتكون فيه نشاطات وفعاليات خاصة كانت تفتقدها من قبل، وعليه، فإن الكائن الذي تدخل فيه الحياة يكون في الواقع قد خلق خلقاً جديداً.

هنا يمكن أن يقال: صحيح أن المادة البسيطة لا حياة فيها، ولكن هل هناك ما يمنع من أن تتولد الحياة عند تحولها إلى مركب وحدوث التفاعل بين أجزائها؟

والجواب على هذا السؤال: عند تركيب أجزاء مادية أو غير مادية وتأثير بعضها في بعض، فإن كل ما يحدث خلال ذلك هو أن يتبادل كل جزء بعض تأثيره وتأثره مع الأجزاء الأُخرى وتكون النتيجة «مزاجاً وسطا». ولكن يستحيل أن يظهر، نتيجة تركيب عدة أجزاء بعضها مع بعض، أثر مختلف عن مجموع آثار الأجزاء وعن كيفية متوسط آثار الأجزاء، إلا إذا أصبح تركيب هذه الأجزاء سبباً وعلة في تهيئة الأرضية لإيجاد طاقة أعلى من طاقات أي جزء من أجزاء المركب، بحيث أن تلك الطاقة تظهر على أنها تكامل جوهري تمنح أجزاء ذلك المركب وحدة حقيقية، وعليه، فإن ما جاء في السؤال عما إذا كان هناك أي مانع من حدوث صفة الحياة في المادة على أثر التفاعل والتركيب بين أجزاء المادة، إنما يتطلب بعض الشرح إذا كان المقصود هو إنهُ علىٰ أثر التفاعل بين أجزاء المادة يحصل إستعداد لظهور طاقة حياتية أصيلة وحدوث حياة، ومن ثم حدوث الخصائص الحياتية، فهذا صحيح ويمكن قبوله، أما إذا كان المقصود أن تظهر الخصائص الحياتية على المادة، وهي خصائص تغاير خصائص كل جزء من أجزاء المادة، وبغير وجود طاقة حياتية، فذاك أمر ممتنع ومستحيل حدوثه.

ثمة فرضية أُخرى تبقى واردة هنا، وهي أن نفترض صحة إفتقاد المادة بذاتها الحياة، وإن الحياة طاقة فوق طاقات المادة غير الحية، ولكن لنفرض ـ كما جاء في بحوث العلماء ـ إن في الكائنات غير الحية طاقة ثابتة ومعينة، وإن وجود هذه الكائنات وإنعدامها، لا يعتبر خلقاً، بل هو خلاصة تحليل المادة وتركيبها ونقل طاقاتها أو إنتقالها، وأن نفترض أن هناك نوعاً من الطاقة الخاصة بالحياة، وعليه، فإن الطاقات الحياتية، كالطاقات غير الحياتية، لا خلق، بل تكون نتيجة التحليل والتركيب ونقل الطاقة أو إنتقالها، فتتركز في حالات خاصة، وبذلك فالحياة ليست خلقاً أيضاً.

في الرد على هذا نقول: إننا ينبغي أولاً أن نوضح معنى الطاقة الحياتية، وهل هي بذاتيتها ميتة ولا حياة فيها، أمّ أنها حية، فإذا إفترضنا أنها

حية، فهل هي شيء ذات حياة، أي هل الحياة شيء مستقل عن هذا الذي أضيفت إليه وركبت فيه، أم أن في ذلك فرضاً ثالثاً وهو أن الطاقة هي الحياة؟ فبحسب الفرضية الأولى والثانية، أي أن الطاقة الحياتية واحدة من الطاقات الأخرى (بمعنى تبرير كونها حية وأنها توجد الحياة) لا يكون الأمر صحيحاً، وذلك لأن هذه الطاقة إما أنها ليست حية أصلاً (الفرضية الأولى) أو أن عامل الحياة شيء خارج عن ذاتها وإنه يضاف إليها. وهكذا لا يبقى سوى الفرضية الثالثة، وهي تعني أن كائناً معنوياً (تجريدياً كالحياة وطاقة الحياة) يتنازل فيصبح مادة ـ مع الإحتفاظ بخصائصه الخاصة ـ وهذا مستحيل. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن ما يطلق عليه الفلاسفة تعبير (التنازل) آت من زعمهم بأن بعض ما وراء الطبيعة قد (تنازل) فاصبح المادة والطبيعة، وإن هذه حالة غير حالة الإنتقال والنقل وتغيير الشكل الذي يطرأ على الطاقة.

ثم، إننا حتى لو أنكرنا، من باب الإفتراض، الخلق في المادة غير الحية، واعتبرنا ظهور تلك الكائنات نتيجة للتحليل والتركيب في أجزاء المادة، والنقل والإنتقال في الطاقات، فإن هذا لا يكون صحيحاً في الكائنات الحية بإجماع آراء العلماء. إن من خصائص الحياة أننا لا يمكن أن نفرض لها مقداراً ثابتاً ومعيناً، ولا أن نعتبر الحياة في الكائنات نتيجة لإنتقال الحياة من مكان إلى آخر، كما في التناسخ ليس للحياة كمية ثابتة معينة، وهي منذ أن وجدت على الأرض آخذة بالازدياد، وإذا زالت أحياناً، كأن تموت أعداد كثيرة من الأحياء، فإن هذه الطاقة لا تتركز في نقطة إخرى. لا شك أن الحياة والموت نوع من البسط والقبض، ولكنه بسط وقبض ينبع مما هو فوق درجة وجود الطبيعة، إنه فيض يأتي من الغيب ويعود إلى الغيب.

ولتأييد ما قلناه نقتبس جانباً من الكتاب الذي وضعه (أزوالد كولبة) بعنوان «مقدمة على الفلسفة» يتناول فيه المادية بالنقد فيقول:

«إن المذهب المادي ينقض واحداً من القوانين الأساس في الفيزياء، وهو قانون «بقاء الطاقة»، إن لمجموع الطاقات الموجودة في العالم، بموجب

هذا القانون، مقداراً ثابتاً، وما التغييرات التي تحصل حولنا سوى إنتقال الطاقة من مكان إلى آخر، وتتحول من صورة إلى أخرى. من الواضح على أساس هذا القانون، أن المظاهر الفيزياوية تؤلف «حلقة مفرغة» ليس فيها مكان لمظاهر أخرى كالتي تسمى بالمظاهر «النفسية» أو «العقلية». وعليه، فإن الفعاليات العقلية، على الرغم مما فيها من تعقيد خاص، لا مكان لها إلا فيما يكون من توابع ذلك القانون، فجميع التغييرات التي تطرأ على الدماغ بسبب مؤثرات خارجية لا بد أن تكون تغييرات فيزياوية أو كيمياوية خالصة، وهي تنتشر بهذا الشكل أيضاً، فبنظرية كهذه تبقى الجوانب العقلية من الأشياء مقلوبة في الهواء، إذ كيف يمكن إعتبار الظواهر النفسية ظواهر فيزياوية مادية بغير أن ينقص شيء من الطاقة الفيزياوية المتعلقة بتلك الظواهر؟ الحل المنطقي الوحيد هو أن نقول بوجود نوع خاص من الطاقة يؤدي الأعمال العقلية، كالطاقات الأخرى الكيمياوية والكهربائية والميكانيكية والحرارية، وإن نتقبل وجود نسبة ثابتة بين هذه الطاقة الخاصة والطاقات الأخرى التي نعرفها، إلا أن هذا الرأى لم يقل به علماء المادة، ولم يرد تفصيل ذلك في أي من كتبهم. أن هناك بعض الإعتراضات على هذا الرأى مما لا يتيح له فرصة الظهور، وهذه الإعتراضات تدور حول محورٍ واحد هو إن مفهوم الطاقة الذي يعرفه علماء الفيزياء لا يمكن أن ينطبق على العمليات العقلية والظواهر النفسية».

يقول (كريسي موريسن) في كتابه «سر الخليقة»:

«إن ظهور الإنسان العاقل المفكر بين الحيوانات أمر أخطر وأشد غموضاً من أن نتصوره على أنه نتيجة لما يطرأ على المادة من تحولات، وأن ليس لخالق يد في الأمر، وإلا فإن الإنسان لا بد أن يكون آلة ميكانيكية تديره يد أخرى. فلنر من الذي يديرهذه الآلة، وأي يد هذه التي تديره؟ إن العلم لم يستطع حتى الآن أن يصل إلى معرفة هذه اليد المديرة ولكن الذي يسلم به العلم هو أن هذا المدير ليس تركيباً مادياً».

ويقول في مكان آخر:

«إن المادة لا تؤدي عملاً إلا إذا كان ضمن قانونها ونظامها. إن الذرّات تقع تحت سيطرة قوانين جاذبية الأرض والتفاعلات الكيمياوية وتأثيرات الهواء والكهرباء، لا تبتكر المادة شيئاً بذاتها، إنما الحياة هي وحدها التي تبتكر شيئاً جديداً في كل لحظة وتعرض بدائعها إلى عالم الوجود.»

عندما يتناول العلماء قضايا العلة والمعلول، أو حينما يعالجون حوادث الطبيعة الغريبة (مثل إبن سينا في النمط العاشر من إشاراته) يشيرون إلى القوى الروحية وآثارها. وفي «الأسفار» لصدر المتألهين بحث عن العلة والمعلول بعنوان «في أن الفكر والتصور يكونان أحياناً منشأ حدوث بعض الأمور» وهو يرمي في هذا الفصل إلى ذكر حكم الفكر والتصور وهما من شؤون الحياة وتسلطهما على المادة. فيذكر في هذا الفصل أشياء عن موضوع تأثير التلقين وتوهم الصحة والمرض. وإننا تجنباً للإطالة والإسهاب في هذا الموضوع هنا نحيل القارىء إلى مظانه في الكتب الخاصة، ونكتفي بالقول بأن عالمنا اليوم لم يعد فيه مكان للرأي القائل بأن العالم مجرد آلة، وأن الخلق ليس سوى الجمع والتفريق والتحليل والتركيب بين ذرات المادة فقط.

إن التحقيقات العلمية قد قضت على مزاعم الماديين قضاءً تامّاً، ولم يعد هناك من يقول مثل ديكارت وأتباعه:

«أعطوني المادة والحركة أصنع لكم عالماً».

إن سدى العالم ولحمته أعمق وأعقد من أن نحصرها في المادة وفي حركتها الحسِّية العارضة.

القرآن والحياة

في حديث سابق كان بعنوان «أصالة الروح» بحثنا فلسفياً في موضوع الروح والحياة، وفيما إذا كانت الروح أو الحياة من خصائص المادة المتصلة بها مثل سائر خصائص المادة وأعراضها وآثارها، أم إن المادة بذاتها فاقدة للحياة، وإن الحياة بذاتها حقيقة لها خصائصها وآثارها، وإن هذه الخصائص والآثار لا تظهر إلا إذا حلت في المادة.

كان ذاك بحثاً فلسفياً وقد عالجنا الموضوع بلغة الفلسفة. والآن نريد أن نبحث موضوع الحياة من وجهة نظر القرآن لنتعرف على منطق القرآن الخاص بهذا الشأن، وعلى الأخص طريقة معالجة القرآن لعلاقة الحياة بما وراء الطبيعة وإرادة اللّه.

في القرآن الكريم يتكرر ذكر الحياة، وهناك آيات كثيرة فيها ذكر الأحياء وتتابع ظهور الكائنات الحية، والتطورات الحياتية، والنظام الذي إستخدم في خلق الكائنات الحية، ومظاهر الحياة كالفهم والإحساس والإدراك والسمع والبصر والهداية والإلهام والغريزة وأمثالها، وهي ترد تحت عنوان «الآيات» ودلائل حكمة اللّه وتقديره، وكل واحد منها جدير بالدرس والبحث ولكننا لسنا الآن بصدد بيانها.

من المسائل الحياتية التي يرد ذكرها في القرآن هي أن الحياة بيد اللّه وأن اللّه هو الذي يهب الحياة ويأخذها، وبهذا يريد القرآن أن يقول إن الحياة بيد اللّه لا بيد غيره، فما من أحد غيره قادر على منح الحياة واستردادها، وهذا هو ما ننوى بحثه.

جاء في سورة البقرة على لسان إبراهيم أنه قال يخاطب طاغية زمانه:

﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾[1].

وفي سورة الملك يوصف اللّه بأنه «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ». وهناك آيات كثيرة في القرآن تؤكد أن اللّه هو الذي يحيي ويميت، وإنه هو وحده الذي يعطي الحياة ويأخذها دون غيره، فالإماتة والإحياء من مختصاته سبحانه، لا يشاركه فيهما أحد. وكذلك هي الآيات التي تنسب إلى بعض الأنبياء قضايا إحياء الموتى، وأن ذلك يحدث بأذن اللّه تعالى:

﴿وَرَسُولاً إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّين كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفخُ فيه فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذن اللّهِ وَأُبْرِىءُ الأَكْمَه والأَبْرَصَ وأُحْيِي المَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ﴾[2].

على العموم، هذا موضع من مواضع إختلاف وجهات النظر بين الإلٰهيين والماديين. فالإلٰهيون يرون خارج حدود المادة، ويرى الماديون أن المادة هي نفسها خالقة الحياة. إلا أن منطق القرآن في القول بأن خالق الحياة هو اللّه لا غيره يختلف عن منطق الإلٰهيين إختلافاً دقيقاً، ولكنه عظيم ويعتبر من دلائل إعجاز هذا الكتاب الكريم، إننا نعتقد أنه لو عرف العلماء الإلٰهيون هذا المنطق لاستطاعوا تحرير رقابهم من أيدي الماديين إلى الأبد، وفي الوقت نفسه لأمكنهم أن ينقذوا الماديين المساكين أنفسهم من مخالب أوهامهم وتخيلاتهم.

عندما يحاول العلماء ربط الحياة بعقيدة التوحيد والقدرة الإلٰهية، يتناولون مسألة مبدأ ظهور الحياة على الأرض، ويطرحون السؤال التالي: كيف ظهرت الحياة على الأرض لأول مرة؟ تدل القرائن العلمية على أنه كان

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥٨.

(٢) سورة آل عمران، آية: ٤٩.

للحياة على الأرض بداية، أي إن جميع أنواع الكائنات الحية من نبات وحيوان لم تكن حية دائماً في الأزل، إذ أن للأرض نفسها عمراً محدداً معيناً. ثم إن الأرض في بداية عمرها التخميني البالغ بضعة ملايين من السنين لم تكن قابلة لوجود كائن حي عليها، إذن كيف ظهرت هذه الكائنات الحية عليها لاول مرة؟

إننا نشهد مما يجري أمامنا أن الفرد يولد من فرد آخر من نوعه دائماً، فالحنطة من الحنطة، والشعير من الشعير، والحصان من الحصان، والبعير من البعير، والإنسان من الإنسان. إن الطبيعة تأبى أن تخرج من قبضة من التربة الخالصة حيواناً أو شجرة بصورة آلية، فقد كان دائماً مبدأ تكون الكائن الحي من كائن حي آخر، ينفصل عنه بصورة بذرة أو نطفة، وينمو في مكان مناسب.

والآن، كيف كانت البداية؟ وبأية وسيلة؟ ترى هل يرجع كل نوع من هذه الأنواع التي لا تعد ولا تحصى إلى فرد معين كان هو المبدأ؟ إذا كان هذا هو الأمر، فكيف ظهر ذاك الفرد المبدأ وبأية وسيلة؟ إن الطبيعة تمتنع عن خلق كائن حي بغير إستخدام نطفة أو بذرة أو ما إلى ذلك مما ينفصل عن كائن حي آخر، وعلى ذلك لا مناص من القول بحدوث حالة إستثنائية، أو وقوع معجزة بامتداد يد الله من عالم الغيب لتخلق الفرد الأول.

أو أن يكون لجميع هذه الأنواع أصل واحد، ويجمعها رابط عائلي واحد، في هذه الحالة يبرز السؤال نفسه الذي برز من قبل، فإذا فرضنا أن جميع الأنواع ترجع إلى أصل واحد أو إلى عدة أصول، وإذا قبلنا أن مبدأ تكوّن كل هذه الكائنات الحية المتنوعة حيوان واحد أو خلية واحدة، فإن السؤال المذكور يطرح نفسه: كيف ظهر الحي الأول؟ ألم يثبت العلم بما لا يقبل الشك أن الكائن الحي لا يكون إلا عن طريق كائن حي آخر؟ فهل حدث إستثناء وإعجاز وتدخلت إرادة اللّه، فخلقت فجاة خلية حية؟

هنا يجد مؤيدو النظرية المادية أن لا مناص لهم من عرض بعض

النظريات التي كانت غير مقبولة حتى عند أنفسهم. أما الإلهيون، فعلى العكس من ذلك، يرون في هذا دليلاً على وجود خالق، ويقولون إن ما وراء الطبيعة قد تدخل حتماً في إظهار الحي الأول بإرادة اللّه الخالق، وهكذا شأن (داروين) الذي يعتبر من الإلهيين، فهو عندما يقسم الأنواع يوصلها إلى عدد من الكائنات الحية هي أول ما ظهر على سطح الأرض بغير أن تكون مشتقة من كائن حي آخر ويقول: إن هذه قد نفخت فيها الحياة بنفخة إلّهية.

ويقول (كريسي موريسن) في كتابه «سر خلق الإنسان» بهذا الشأن:

«يعتقد بعضهم أن جرثومة الحياة قد هربت من أحد الكواكب، وظلت طوال أزمنة وقرون تائهة في الفضاء، ثم حطت على الكرة الأرضية». إن هذه الفرضية لا يمكن قبولها، لأن جرثومة الحياة لا يمكن أن تبقى حية في إنخفاض درجة الحرارة المطلقة في الفضاء، ثم حتى لو أنها بقيت على قيد الحياة في تلك البرودة، فإن الأشعة الكونية المنتشرة في الفضاء تتلفها. ومرة أخرى لو فرضنا أن الأشعة الكونية لم تصبها بسوء، فإنها ينبغي أن تنزل، مصادفة، في منطقة ملائمة جداً، كأعماق المحيط حيث يمكن أن تتوفر عدة شروط مناسبة. وبعد كل هذه الصعوبات ما يزال السؤال قائماً: ما أصل الحياة وكيف ظهرت في الكواكب الأخرى؟ لقد ثبت اليوم أنه مهما يكن المحيط المناسب للحياة فإنه لا يمكن أن يوجد الحياة، كذلك لا يمكن خلق جرثومة الحياة بأى نوع من أنواع المزج والتركيب الكيمياوي. إن مسألة الحياة ما زالت من المسائل العلمية التي لا حل لها.

يقول بعضهم: إن ذرة صغيرة جداً من مادة لا ترى بالمجهر تجتمع في الذرات الأخرى فتحطم توازنها، ومن خلال التجزئة والتركيب في أجزائها، تتخذ صورة الحياة، إلا أن أحداً لم يدّع حتى الآن أن الحياة قد تخلقت بسبب التفاعل».

يقصد (كريسي موريسن) من أقواله هذه أثبات أن يد خالق قد تدخلت في إظهار الحياة لأول مرة، لأن تعليل وجود الحياة إستناداً إلى العلل المادية

الطبيعية غير ممكن، وفيما يتعلق ببداية ظهور الإنسان، وذلك التغير الذي نشأ عنه كائن عاقل مفكر ذو قدرة خارقة للعادة في التفكير، تلك القدرة التي إستطاعت أن توجد (العلوم)، يقول (كريسي موريسن):

«إن ظهور إنسان عاقل ومفكر أعقد من أن نتصور أن ظهوره كان نتيجة تغيرات في المادة وبغير أن تتدخل في ذلك يد خالق».

كانت تلك نماذج من طراز تفكير هذه الجماعة واستدلالها بشأن العلاقة بين الحياة وإرادة الله. ولا حاجة لذكر آراء الآخرين الذين لا يختلفون كثيرا عمن ذكر.

إننا نعلم أن الإنسان لم يستطع أن يخلق كائناً حياً بالطرق العلمية، على الرغم من سعيه وإجتهاده الحثيثين. فهو، مثلاً، لم يستطع خلق حبة قمح مصنوعة من المواد الكيمياوية تكون فيها خصائص الحياة، بحيث أنها تنبت من الأرض إذا زرعت فيها وتعطي حباً مشابهاً. ولا هو إستطاع أن يصطنع نطفة حيوان أو إنسان بحيث تتخلق حيواناً أو إنساناً آخر. إلا أن العلماء لم يهنوا ولم يكلّوا من السعي والبحث في هذا الميدان، وهم ما يزالون يواصلون تجاربهم اليومية، ولكنهم لا يعلمون إن كانوا يستطيعون أن يصلوا إلى أهدافهم في المستقبل أم إن هذا خارج عن حدود قدرتهم العلمية وطبيعتهم البشرية.

إن هذا الموضوع الذي يتعلق بالمستقبل قد أثار، مثل موضوع مبدأ الحياة، كلاماً ولغطاً كثيراً في العالم، بمن فيهم الإلهيون الذين يقولون إن الحياة بيد الله، والذين ذكرنا وجهة نظرهم بخصوص علاقة الحياة بإرادة الله. فهؤلاء أبدوا أيضاً رأيهم قائلين إن مساعي البشر في هذا الطريق لا فائدة منها، لأن إختيار الحياة ليس بيد الإنسان، بل بيد الله، والإنسان غير قادر، بإرادته وبما لديه من الوسائل العلمية، على أن يخلق حياة وقتما يشاء، بل إن الأنبياء الذين كانوا يعيدون الأموات إلى الحياة، كانوا يفعلون ذلك بإرادة الله، فلو شاء أحد أن يفعل فعلهم لما بلغ ذلك لأنه مستحيل ممتنع عليه، وإذا شاء أن

يفعل ذلك بإذن اللّه، فلا بد أن يكون في مصاف الأنبياء الربانيين لكي يستطيع أن يحقق معجزة كتلك، ولا شك أن اللّه لا يحقق المعاجز إلاّ على يد أنبيائه وأوليائه.

يتخذ هؤلاء عجز الإنسان هذا دليلاً على ما يدّعون. يقولون: أنظروا، إن الإنسان يصنع حبة قمح لا تختلف أبداً من حيث تركيبها الكيمياوى عن حبة القمح الطبيعية، انها مثلها تماماً، ولكنها تفتقر إلى الحياة، وهذا لأن الحياة منوطة بإرادة اللّه، ولا تحل إلا بإرادة اللّه ومشيئته، واللّه لم يقيّض ذلك لغير أنبيائه.

قلنا: إن القرآن الكريم يصرح أيضاً بأن الحياة بيد اللّه، وينكر أن يكون ذلك بيد غير اللّه، ولكن القرآن لا يسعى إلى إثبات ذلك بالإشارة إلى مبدأ حياة الإنسان أو مبدأ حياة أي كائن حي، بل إنه، على العكس من ذلك، يستشهد بهذا النظام الموجود والبارز أمامنا، ويعتبر هذا النظام الحياتي السائد هنا هو نظام الخلق والتكوين والوجود والتكامل، ويقول إن الحياة بيد اللّه، وإن خالق الحياة هو اللّه. وعندما يريد أن يثبت كون اللّه هو خالق الحياة، لا يشير إلى اليوم الأول، إذ لا يرى إختلافاً بين اليوم الأول والأيام التالية له، بل يقول إن هذه التطورات الحياتية المنظمة هي تطورات الخلق. ومن ذلك قوله في سورة (المؤمنون):

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً في قَرارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خلَقْنَا النُّطْفَةَ علَقةً، فَخَلقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظاماً، فَكَسَوْنا العِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خلقاً آخَرَ، فَتَبَارك اللّهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾[1].

إن هذه الآية الكريمة تشير إلى تطورات الجنين بحسب نظام معين، وهي تعتبر هذه التطورات تطوراتِ الخلق المتتابعة. وقد جاء في سورة (نوح):

---

(١) سورة المؤمنون، آية: ١٢، ١٣، ١٤.

﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾[1].

وفي سورة (الزمر) يقول:

﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾[2].

وفي سورة (البقرة) يقول:

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3].

وفي سورة (الحج) يقول:

﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[4].

وهناك آيات كثيرة أُخرى بهذا المضمون، وهي كلها تعتبر هذا النظام الجاري هو نظام الخلق: إنفلاق الحبة والنواة تحت التربة، ونمو النباتات، وإخضرار الأشجار في فصل الربيع، كلها خلق إلٰهي جديد متتابع، وما من آية في القرآن تحصر إرادة الله وخلقه الحياة بالإنسان الأول أو الحيوان الأول الذي ظهر على سطح الأرض، بحيث ترى إن ذلك الفرد الأول أو الحبة الأولىٰ هي فقط مخلوق لله وناتج عن إرادة الله.

لقد جاء في القرآن ذكر خلق آدم أول الأمر، ولكن ذلك لم يأت لإثبات التوحيد وللإستدلال على أن خلق أول آدم دليل على وجود خالق، وعلى ظهور إرادة الله، وعلى تدخّل يد القدرة الإلٰهية حينذاك بعد أن كانت مغلولة من قبل.

ثمة ناحية عجيبة في القرآن فيما يتعلق بقصة آدم، ففيها يرد الكثير من

---

(١) سورة نوح، آية: ١٣، ١٤.
(٢) سورة الزمر، آية: ٦.
(٣) سورة البقرة، آية: ٢٨.
(٤) سورة الحج، آية: ٦٦.

التعليمات الأخلاقية والتربوية، مثل: جدارة الإنسان بالوصول إلى مقام خلافة اللّه، واستعداده الكبير للتعلم، وخضوع الملائكة للعلم، وإمكان إرتفاع البشر على الملائكة، وأضرار الطمع والتكبر، وتأثير الذنوب في إسقاط الإنسان من أعلى الدرجات، وأثر التوبة في نجاة الإنسان وإعادته إلى مقامه القريب من اللّه، وتحذير البشر من وساوس الشيطان المضلة، وأمثالها. إلا أن خلق آدم لم يذكر بصورة إستثنائية خاصة بالإرتباط مع التوحيد ومعرفة الخالق. وبما إن ذكر قصة آدم وردت كمجموعة من التعليمات الأخلاقية والتربوية، ولم ترد للإستشهاد بها على الخلق الأول أو كدليل على التوحيد، فقد إكتفي بذكر خلق آدم الأول، بغير إشارة إلى سائر الحيوانات الأخرى وكيف ظهرت على الأرض للمرة الأولىٰ.

سبق أن قلنا إن الإلٰهيين عندما يبحثون موضوع الكائن الأول ولا يجدون وسيلة لتبيان كيفية ظهوره، يقولون: «إنه قد خلق بنفخة إلٰهية». ولكن القرآن الكريم كما يرى أن حياة آدم كانت نفخة إلٰهية، فإنه يرى حياة سائر أفراد البشر التي تجري على وفق النظام الجاري نفخة إلٰهية.

ففي قصة آدم يخاطب الملائكة قائلاً:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساَجِدينَ﴾[1]. (في سورتي الحجر وص).

وفي سورة (الأعراف) يقول:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[2].

وفي هذه الآية نرى أن الخلق قد عمم على جميع أبناء آدم، وكذلك طلب السجود من الملائكة.

وفي سورة (السجدة) ويقول:

---

(١) سورة الحجر، آية: ٢٩. وسورة ص، آية: ٧٢.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١١.

﴿الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شيءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإنسانِ مِنْ طِينٍ، ثُم جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالةٍ مِنْ مَاءٍ مَهينٍ، ثُمَّ سَوّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ والأبْصارَ والأفْئدَةَ قليلاً ما تَشْكُرُونَ﴾[1].

إن الضمير في «سوّاه» ـ كما يقول المفسرون وكما هو ظاهر من سياق ما قبله وما بعده ـ يعود على «نسل» لا على «الإنسان».

* * *

هنا ينبغي أن ندرك علة هذا الأمر: عندما يسعى الإلٰهيون إلى تعليق الحياة على إرادة اللّه، فلماذا يحاولون العثور على مبدأ ظهور الحياة؟ ولماذا لا يسير القرآن في هذا الطريق أبداً بإسلوبه التوحيدي، وإنما يرى الحياة وتطوراتها نتيجة مباشرة لإرادة اللّه وبغير أن يقول بوجود أي إختلاف بين مبدأ الحياة وإستمراريتها الجارية؟

الحقيقة هي إن هذا الإختلاف في منطق القرآن مع غيره ينبع من إختلاف رئيس آخر، وهو إن هؤلاء الإلٰهيين يريدون أن يعرفوا اللّه عن طريق الجانب السلبي من معلوماتهم لا عن طريق جانبها الإيجابي. أي أنهم عندما يواجهون مجهولاً يجعلون اللّه يتدخل في الأمر، فهم يبحثون عن اللّه في مجهولاتهم، أي إنهم يسيرون وراء الأمور التي لا يعرفون عللها الطبيعية، وإذا خفي عليهم السبب الطبيعي لأمر من الأمور، إنبروا يقولون: إن إرادة اللّه هي التي خلقت هذا. وعلى هذا كلما إزدادت مجهولاتهم في معرفة العلل الطبيعية للأمور، إزدادت أدلتهم على التوحيد، وكلما إزدادت معلوماتهم، قلّت دلائل توحيدهم. فما وراء الطبيعة يعتبر عند بعض الإلٰهيين وأتباع مدرسة التوحيد مخزناً لمجهولاتهم، فكلما عجزوا عن فهم شيء من الأشياء ولم يكتشفوا علته الطبيعية، أحالوه إلى ما وراء الطبيعة، إنهم يرون تأثير ما وراء الطبيعة في كل الحالات التي يحسبون أنها قد حدثت بصورة

---

(١) سورة السجدة، الآيات: ٧، ٨، ٩.

إستثنائية ومن غير نظام أو حساب. ففي الحدث الذي لا يعثرون لـه على سبـب طبيعـي، يقيمون مقامه سبباً مما وراء الطبيعة، غافـلين عـن أن لما وراء الطبيعة أيضاً حسابه وقانونه، ثم أنه إذا قامت علة مقام علة مادية وطبيعية، فإنـها تـكون كتلـك مادية وطبيعيـة وعلى مستـوى واحد من المادية والطبيعية، وعندها لا تكون مما وراء الطبيعة. إن الطبيعة وما وراء الطبيعة يقعان على إمتدادين متجاورين غير متقاطعين، وما من علة طبيعية يمكن أن تقوم مقام علة ماورائية، ولا علة ماورائية يمكن أن تقوم مقام علة طبيعية.

إن القرآن يشير إلى عدم وجود أي إختلال في النظام أو في الحساب لإثبات التوحيد، بل إنه يستشهد على ذلك بأمور مقدماتها وعللها الطبيعية مكشوفة أمام الناس ومعروفة، ومن ذلك هذا النظام نفسه.

وفيما يختص بالحياة، يقيم القرآن منطقه على أساس أن الحياة فيض سام أعلى وأرفع من أُفق الجسم المحسوس ولهذا فإن تطورات الحياة هي ذاتها تطورات التكوين والخلق والتكامل.

وبديهي أنهُ على أساس هذا المنطق، لا فرق في أن تكون الحياة قد ظهرت على الأرض دفعة، أو أنها تدرجت في الظهور والتكامل خلقاً من بعد خلق.

يرى هذا المنطق إن ذرات المادة المحسوسة لا حياة فيها، وإن الحياة فيض ونور يجب أن يفيض عليها من منبعٍ أعلى. فقوانينِ الحياة إذن، مهما تكن هيئتها وصورتها، هي نفسها قانون الخَلق.

إن الإختلاف في درجة وجود المادة والحياة أمر علمي ومبرهن عليه. إننا إذا إستطعنا أن نصل إلى منبع الحياة فيما وراء الطبيعة عن طريق إختلاف الوجود السطحي للمادة وللحياة، نكون قد فعلنا ذلك إستناداً إلى الجانب الإيجابي من معلوماتنا، لا جانبها السلبي. أي إننا عثرنا على اللّه في معلوماتنا، لا في مجهولاتنا، فلا نضطر في تعليل العلة الطبيعية التي نجهلها

إلى الإمساك بما وراء الطبيعة وإنزاله من مقامه لنقيمه مقام الطبيعة، بل ينبغي أن ندرك أن هناك، ولا شك، علة طبيعية لم يصل إليها علمنا بعد.

صدر المتألهين في أسفاره (سِفْر النفس) يحمل على الإمام فخر الدين الرازي في هذا الموضوع ويقول: إنني أعجب لهذا الرجل ولأمثاله، إذا أرادوا إثبات التوحيد أو أي أصل آخر من أُصول الدين، يبحثون عن حالة تكون علتها الطبيعية مجهولة، زاعمين أن نظام العالم قد إختل في هذه الحالة وإضطربت حساباته.

* * *

يتضح من مجموع الآيات التي ذكرناها أن القرآن يرى أن الخلق ليس أمراً آنياً دفعياً، وإن الحيوان أو الإنسان في سيرته التكاملية إنما هو دائماً في حالة خلق، بل إن العالم كله في حالة خلق وحدوث دائمين.

إن النقطة المقابلة لهذه الفكرة فكرة أُخرى ترى أن الخلق مقصور على المخلوق «آنياً» فكلما أرادت البحث في خلق العالم تبحث عن «الآن» الأول الذي خلق فيه العالم وخرج من العدم، وكأنها إذا لم تفعل ذلك لا يكون العالم مخلوقاً وحادثاً، وكذلك عندما تريد أن تبحث في أن الحياة مخلوقة تستنجد ب«الآن» الأول الذي بدأت فيه الحياة.

إن هذا الإتجاه الفكري إتجاهٌ يهودي:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾.[1]

إن هذا الطراز من التفكير الذي يبحث عن مبدأ الحياة، كلما أراد أن يربط الحياة بإرادة الله وليد الفكر اليهودي الذي شاع تدريجياً وانتشر. وإنه لمن المؤسف أن يقع متكلِّموا الإسلام أيضا تحت تأثير هذه الفكرة اليهودية.

بديهي أن «الآن» في تعاليم القرآن لا علاقة له بالأمر، كما ذكرنا من قبل.

* * *

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦٤.

سبق أن قلنا إن في زماننا هذا يبرز السؤال التالي: هل يستطيع الإنسان أن يخلق كائناً حياً؟ هل سيتمكن، مثلاً، أن يصنّع نطفة الإنسان، بحيث إنها إذا إستقرت في الرحم أو في أي مكان مناسب آخر، تتطور إلى إنسان كامل؟ وقلنا إن عدداً من الإلهيين الذين كان طراز تفكيرهم أنهم في سعيهم لربط الحياة بإرادة اللّه يبحثون عن حالات إستثنائية وعن بدء ظهور الحياة، وعلى هذا فهم ينكرون إنكارا قاطعا إمكانية الإجابة بالإيجاب على السؤال المذكور. ولكن بالنظر إلى التعاليم الواردة في القرآن، لنا أن نقول أن ليس هناك مانع يحول دون ذلك. وهذه مسألة تستلزم الشرح من جانبين إثنين:

الأول: من حيث مقدار تعقد بناء الكائن الحي، وهل يأتي يوم يكشف فيه الإنسان عن جميع أسرار التركيب المادي لخلية حية، ويكتشف القانون الطبيعي لخلق الخلية الحية، أم أنه لن يصل أبداً الى معرفة هذا القانون؟ هذا ما لا نستطيع التعليق عليه بالمرة لأنه خارج عن قدرتنا، ولكن الذي يقوله المختصون وقالوه هو:

«إن خلق البروتوبلازم أرفع وأهم من خلق الأرض والسيارات والمنظومة الشمسية».

الثاني: هو أنه إذا وفق الإنسان يوماً إلى إكتشاف قانون خلق الكائن الحي - كما إكتشف قوانين الكائنات الأخرى - وتمكن من السيطرة على ظروف التركيب المادي للكائن الحي وأجزائه، واستطاع أن يصنع نظيراً تاماً للمادة الحية الطبيعية، فهل تحل الحياة في تلك المادة أم لا؟ الجواب هو: لا شك أن الحياة سوف تحل في تلك المادة، لأن من المستحيل تحقق ظروف وجود إفاضة الحياة تحققاً كاملاً، ثم لا تتحقق تلك الإفاضة. أوَلَيسَ اللّه هو الصمد الكامل المطلق الفياض على الإطلاق؟ أو ليس واجب الوجود بذاته واجباً من جميع الجهات والحيثيات؟

هنا قد تخطر هذه الشبهة مرة أُخرى في الأذهان، وهي قولهم: إذن ما معنى أن تكون الحياة بيد اللّه وحده، وإن غيره خارج عن نطاق القدرة على

الإحياء والإماتة؟ ولكننا سبق أن قلنا إن هذا الموضوع يقول به القرآن أيضاً ولذلك فالجواب على هذا التساؤل ميسور إذا ما تذكرنا ما سبق ذكره. لئن وفق الإنسان إلىٰ القيام بهذا يوماً من الأيام، فإن كل ما يكون قد فعله هو إنه إستطاع إعداد الظروف للحياة، ولكنه لم يخلق الحياة نفسها. إن البشر لا يمنح الحياة، إنما هو يوصل المادة إلى درجة تصبح قابلة معها لإفاضة الحياة إلى حد الكمال. فهو كما يقال، فاعل الحركة وليس مفيضاً للوجود.

لو إن الإنسان توصّل يوماً إلى ذلك، فإنه يكون قد توصل إلى إكتشاف علمي خطير، ولكن دوره في إيجاد الحياة لا يزيد على دور الأبوين في بعث الحياة في وليدهما، أو دور الزارع في إيجاد الحياة في حبات القمح. فالإنسان في هذا ليس خالق حياة، بل معداً لظروف تصبح المادة معها أهلاً لتقبل الحياة. والقرآن الكريم يشير إلى هذا في سورة الواقعة بأحسن بيان:

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ، أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَم نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[1].

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَم نَحْنُ الخَالِقُونَ﴾[2].

أما قضية إعجاز الأنبياء، فذلك معجز لأن الإنسان بقدرته وعلمه العاديين يعجز عن تحقيق تلك الأعمال، كما إن الأنبياء، لم يصلوا إلى العلم وتلك القدرة بالطرق المألوفة، وإنما كان في عونهم علم مطلق وقدرة مطلقة إرتفعا بهم إلى ما فوق أُفق الطبيعة حتى إستطاعوا إنجاز تلك الأعمال العظيمة. وإذا وصل البشر يوماً إلى مستوى ذلك الأفق، فلا يعني هذا أنه قد قام بما قام به الأنبياء بإذن من الله، فقد كان الأنبياء يحيون ويميتون بإذن الله، ولكن البشر قد يبلغ تلك المرحلة من القدرة على إيجاد ظروف الحياة، ولكنه غير قادر على قبض الروح. إن إفاضة الحياة وقبضها بيد الله. وقد

---

(١) سورة الواقعة، الآيات: ٦٣، ٦٤.

(٢) سورة الواقعة، الآيات: ٥٨، ٥٩.

يستطيع الإنسان أن يكتشف قوانين إفاضة الحياة وقبضها، وبها يستطيع أن يهيىء في المادة القابلية على إستقبال الحياة أو طردها.

* * *

قلنا: إن الحياة ليست من فعل البشر وخارجة عن نطاق أعماله، وإن الإحياء والإماتة بيد الله، وقلنا إن إعداد الظروف الحياتية من فعل البشر.

ولكن ينبغي ألا يستنتج من هذا أن هناك توزيعاً في الأعمال، بعضها يقوم به البشر ولا يقوم به الله، وبعضها من فعل الله ولا يقوم به البشر. إذ لم يكن القصد سوى تحديد وتقييد فعل البشر، وليس تحديد فعل الله، ففعل الله مطلق لا يحده حد، وكل تقييد وتحديد إنما هو للمخلوق. وإن لهذا الموضوع ذيولاً كثيرة ذكرت في مجالات أخرى.

التوحيد والتكامل

بعد مقالتي (أصالة الروح) و(القرآن والحياة) إرتأينا أن نتناول (التوحيد والتكامل) بإعتباره بحثاً متمماً لما سبق.

ولكي يستوعب القارىء أهداف هذه المقالة ومراميها، يلزم أن يعيد إلى ذهنه ما ورد في تينك المقالتين. ونحن، لكي نعين القارىء على ذلك، نورد هنا خلاصة مركّزة للنتائج التي توصلنا إليها فيهما:

ذكرنا في مقالة (أصالة الروح) أن الحياة حقيقة تتحد بالمادة تحت ظروف معينة، بغير أن يحدث بين المادة والحياة نوع من «الثنائية» والإزدواج بين حقيقتان تتعاونان فيما بينهما، وإنما تعتبر المادة والحياة مرحلتين من وجود واحد، ولكل مرحلة خصائصها المميزة، فالمادة في مراحل تطورها وتكاملها تتحول إلى حياة، كالتحول الذي يطرأ على ناقص فيتقدم نحو تكامل أكبر، فوجود المادة الناقص الذي لا حياة فيه يتحول إلى وجود كامل ذي حياة. إن الحياة، ليست من مخلوقات المادة التي لا حياة فيها، بل هي كمال وفعلية تضاف إلى المادة. فذرات المادة تخلو من الحياة ولا يمكن أن تهب الحياة، ففاقد الشيء لا يعطيه. إنما خصيصة المادة هي الاستعداد والتقبل الذي يظهر تحت ظروف معينة، وليس لها خصيصة الإيجاد والإعطاء.

وبعبارة أخرى: لا تستطيع المادة خلق الحياة ومنحها. إن النظام الذي نشهده يسيطر على الإحياء من حيث إرتباطه بالمادة، إنما هو نظام الإستعداد للتقبل، ومن حيث إرتباطه بأفق أعلى، إنما هو نظام الخلق والإيجاد والتكوين.

وقلنا: أيضاً إن العلم قد أثبت أن الحياة تثير في المادة تغييرات، وتتصرف فيها، وتسيطر عليها، وتجعلها تابعة لأوامرها. ولو كانت الحياة من مخلوقات المادة ونتائجها، لما كان من الممكن أن تكون المادة قادرة على التأثير في علة بدء خليقتها، وعلى أن تكون لها أية سيطرة أعلى وأرفع على سيطرة المادة التي لا حياة فيها. وقلنا في تلك المقالة إن علماء الأحياء وعلماء النفس قد توصلوا ـ من غير أن يكون هدفهم البحث في أصالة الحياة ـ إلى حقائق تثبت أصالة الحياة. وحتى أن نظرية «بقاء الأصلح» التي يراها أصحابها أنها أقرب إلى المادية، تؤيد، عند التعمق فيها، أصالة الحياة.

في مقالة (القرآن والحياة) بيّنا كيفية إرتباط الحياة بما وراء الطبيعة وبإرادة اللّه، وأشرنا إلى المنطق العجيب الذي يختص به القرآن بهذا الشأن. وقد ركزنا بحثنا في تلك المقالة على أمرين إثنين:

الأول: هو إنتشار فكرة يهودية غير صحيحة عن الخلق والتكوين، تربط الخلق والتكوين بـ «الآن» دائماً، أي إنها إذا أرادت أن تتصور مخلوقية العالم أو مخلوقية الحياة، يذهب تصورها إلى «الآن» الذي خرجا فيه من العدم إلى الوجود، ومتى بدأ ذلك.

وطبيعي، كما قلنا من قبل، إن القرآن لا يرى ل: «الآن» أي تدخل في الأمر.

والأمر الآخر: الذي ذكر في تلك المقالة والذي يعتبر أساساً وجذراً للأمر الأول، هو إن طريقة تفكير جماعات كثيرة في مسألة التوحيد ومعرفة اللّه هي أنهم يحاولون تعريفه بطريقة سالبة لا موجبة، يحاولون البحث عنه في مجهولاتهم، لا في معلوماتهم، فإذا عجزوا عن معرفة علة حدث ما وبقيت مجهولة عندهم، أسرعوا إلى القول بأن يد اللّه هي العلة، ولهذا فإنهم فيما يتعلق بكون العالم والحياة مخلوقين، يولون أهمية كبرى لـ «الآن» الأول الذي ظهر فيه العالم أو ظهرت فيه الحياة، وذلك لأن بداية الحياة والعالم أشد مجهولية عندهم من أي أثر آخر.

إن ذاك الفكر اليهودي من جهة، وهذا الفكر السلبي من جهة أخرى كانا السبب في أن يرتبط موضوع التوحيد ب«الآن» من جهة، وب«العلل المجهولة للحوادث» من جهة أخرى. ومن الواضح أن نتيجة هذين الإرتباطين هي أنه إذا أصبح موضوع «الآن» الذي خلقت فيه الحياة أو العالم موضع شك، أو إذا أصبحت «العلل المجهولة للحوادث» معلومة تدريجياً، فإن قضية التوحيد ومعرفة الله ينتابها الشك والإنكار تدريجياً أيضاً.

أوضحنا في مقالة «القرآن والحياة» أن واحداً من مواضع إعجاز القرآن هو إننا لا نجد فيه أثراً لذاك الفكر اليهودي، ولا ذاك الأسلوب السلبي، على الرغم من أن هذين الإنحرافين القائلين من الشيوع والإنتشار بحيث إن أحداً لا يجد فكاكاً منهما، ما عدا القلة ممن إرتووا من معين القرآن الكريم.

إن نظرة دقيقة إلى التاريخ الفكري لفلاسفة ما قبل الإسلام، ولأكثر المتكلمين المسلمين ولجميع فلاسفة أوروبا الحديثة تؤيد صحة ما ذهبنا إليه. فيلزم القول، إذن، إن القرآن هو المعلم الوحيد الذي يتوصل إلى إثبات التوحيد برؤية الله في النظام الموجود والمشهود وفي جريان العلل والمعلولات وسنن الخلق المستمر، وليس في بدء الخلق فحسب، وفي المعلومات الإيجابية لا المجهولات السلبية.

كانت هذه الخلاصة المركّزة للمقالين المذكورين، ولا بد لمن يريد إستيعاب هذه المفاهيم ألا يغفل عن تذكر هذه الخلاصة، وبهذا نستطيع أن نباشر بشرح موضوع «التوحيد والتكامل» الذي نحن بصدده.

إننا هنا لا نريد أن ندخل في موضوع التوحيد بصورة مباشرة، فنذكر أدلة التوحيد التي أوردها الفلاسفة والمتكلمون في كتبهم وما قيل وما يمكن أن يقال بشأنها، ولكن ـ على الرغم من أن هذا موضوع ملذ، وكل إمرىء يود بالطبع لو أمكنه الإطلاع على ما تقوله الكتب السماوية في هذا الموضوع، وما يقوله الفلاسفة والمتكلمون عنه، ويتبين الإختلاف بين التفكير الشرقي والتفكير الغربي بهذا الخصوص ـ فإننا لا نستطيع أن ننحرف عن الخط الذي

التزمناه هنا وأن ندخل في تفاصيل مباشرة. ولعل التوفيق يحالفنا فنفرد لذلك فصلاً مستقلاً ندرج فيه التفاصيل اللازمة، بعد الإنتهاء مما في يدنا. كما إننا لا نريد الخوض في بحث مستقل عن تكامل الكائنات الحية، فنرتكب الخطأ نفسه الذي إرتكبه الآخرون، فأخذوا - بإسم الدفاع عن التوحيد - يردون ويفندون أصول التكامل وقوانينه، وآخرون غير أولئك ممن كانوا يرون في مسائل الفلسفة المادية حرية موجهة إلى نظرية وجود الخالق، راحوا يفرضون قوانين التكامل غير المقطوع بها فرضاً بالصراخ والزعيق، وذلك لأن أصل التوحيد وأصل التكامل في الطبيعة - كما سوف نبينه - في كل أشكاله، وحتى في التكامل النوعي في الكائنات الحية، يؤيد بعضه بعضاً فهما متكاملان، ولا يتنافيان ولا يختلفان. إن إفتراض تنافي هذين الأصلين ناشىء عن الجهل وعدم المعرفة. ثم إن البحث في هذا الموضوع ليس من شؤون هذا الفريق ولا ذاك، بل هو من إختصاص العلماء الذين أفنوا أعمارهم في الدرس والتحقيق في هذا الأمر على وفق الأسلوب العلمي الصحيح. فهؤلاء هم الذين يحق لهم أن يبدوا وجهة نظرهم، قليلاً أو كثيراً، وإلى الحد الذي إستطاعت شعلة العلم المرتعشة أن تنيره.

إن العلم في عصرنا الحاضر يرى أن مسألة تكامل الأنواع أمر مسلّم به. والظاهر إن نظرية «التكامل التدريجي» التي قال بها فلاسفة اليونان القدامى، والتي سعى (لامارك) و(داروين) إلى إثباتها بالدلائل العلمية - تلك النظرية التي دفعت بالذين لعبوا بها أكثرمن أصحابها أنفسهم إلى التفتيش عن أجداد الحمير وأجداد الإنسان، بل حتى أنهم قالوا بأن الإنسان قد تحدر من القرد - قد انقرضت وحلت محلها نظرية أخرى هي نظرية «التكامل الدفعي».

إن البحث في هذا على أي حال، ملقى على عاتق علماء الحيوان، وعلى أتباع الفلسفة الإلٰهية أو الفلسفة المادية أن ينظروا إن كان ما يقوله العلم يطابق ما تقوله مبادئهم الفلسفية أم لا.

وعليه فإن هذه المقالة لا تبحث التوحيد ولا التكامل بحثاً مستقلاً،

وإنما هي تتمة لما قيل من قبل، وتتناول موضوع «علاقة التوحيد بالتكامل» أي إننا نريد ان نعرف: هل أن هاتين الفكرتين متنافرتان أم متضامنتان؟ فمثلاً، لو أن أحداً إقتنع بالتوحيد عن طريق الأدلة العقلية فهل يستتبع ذلك أن ينكر تكامل الأحياء وإشتقاق الأنواع؟ وإذا قال بإشتقاق الأنواع، فهل يناقض ذلك إعتقاده بالتوحيد أم لا؟ وكذلك الأمر إذا قبل المرء بتكامل الأنواع وإقتنع بأن أنواع الأحياء قد إشتق بعضها من بعض بنحو من الأنحاء، فهل ينبغي له أن يرفض التوحيد ويصبح من الماديين أم لا؟ هذا هو ما ترمي إليه هذه المقالة، وكل ما يذكر من أدلة التوحيد أو من قواعد التكامل يقصد منه توضيح هذا الموضوع.

إن فكرة تضاد التوحيد والتكامل «مثل فكرة» الربط بين الخلق والآن «وفكرة» معرفة اللّه بالطرق السلبية وفي المجهولات واسعة الشيوع في العالم، حتى إنك لتجد نماذج عجيبة لا تصدق في تاريخ العلم والفلسفة في أوروبا حول هذا الموضوع مما يدعو إلى أسف كل رجال الفكر المسلمين.

يتبين من دراسة تاريخ علم الأحياء وتاريخ العلوم العام في العصر الحاضر أن الإعتقاد بهذا التضاد يسود الفكر العام، أو في الأقل، يسيطر على أغلب علماء أوروبا، الأمر الذي أدى إلى غموض وإنحراف عجيبين، وإن كان الغموض والإنحراف اللذان أوجدهما الماديون لا يقلان عن ذلك.

وعليه فإننا مضطرون، خلال بحثنا، أن نتطرق إلى هذا الإنحراف الفكري، لكي نعثر على السبب الذي جعل نظرية التكامل تصطبغ، في هذا الإتجاه الفكري الجديد، بصبغة مادية مخالفة للألوهية. لماذا آمن هذان العدوان المخالفان للّه بنظرية التكامل؟ لماذا إعتبر التوحيد ومعرفة اللّه والقبول بأصل الخليقة مرادفاً لنظرية ثبات الأنواع؟ هل هناك ثمة تضاد منطقي بين فكرة التوحيد وفكرة التكامل، أم أن هناك علة خاصة أو عللاً خاصة أوجبت تصور وجود تضاد بين هاتين الفكرتين؟

لقد حاولت في معرض مطالعاتي لآثار العلماء المختصين بهذا

الميدان، أن أتوصل إلى جذور أفكارهم من فحوى أقوالهم ومما يمكن أن يقرأ بين السطور، لكي أعرف ما الذي يدعو العالم الفلاني إلى إتباع أسلوب معين في إستنتاجاته الفلسفية. ترى ما هي القوانين المقررة التي كان يراها في ذهنه أنها مسلم بها، ثم أبدى رأيه على ضوئها؟ إنَّ السبب في إختلاف وجهات النظر الفلسفية هو أن كل واحد من الفلاسفة يعتبر مجموعة من القوانين المقررة قواعد لا يعتورها الشك، ويفترض أنها لا بدّ، أن تكون على المستوى نفسه من الثقة عند الآخرين، مع أن تلك القوانين المقررة قد لا تزيد عن مجرد إنحرافات ومغالطات ليس غير.

إن ما إستطعت أن التقطه من فحوى أقوال هؤلاء العلماء ومن بين كلماتهم بهذا الخصوص، هو أن الباعث على تصور وجود تضاد بين فكرة التوحيد وفكرة التكامل، يأتي بالدرجة الاولىٰ من شيوع تلك الفكرة اليهودية شيوعاً غريباً، وكذلك تلك الفكرة السلبية الأخرى التي تستقي منها الفكرة اليهودية. لو راجعنا كتب تاريخ العلوم أو كتب علم الأحياء مراجعة دقيقة أو إذا دققنا النظر في الكتب الفلسفية التي كتبت دفاعاً عن حرمة التوحيد ورداً على نظرية التكامل، أو التي كتبت دفاعاً عن «الآن» بإسم المذهب المادي، لوجدنا ظل تلك الفكرة اليهودية يمتد في جميع النواحي. يبدو أن فكرة «معرفة اللّه بالطريقة السلبية» هي منشأ فكرة «ربط الخلق بالآن»، وفكرة «ربط الخلق بالآن» هي منشأ فكرة «تضاد التوحيد والتكامل».

لا شك أن الكثيرين ممن يحسنون الظن كثيراً بالفلسفة الأوروبية لن يتحملوا نسبة هذا الخطأ العظيم إليها في هذه المقالة وعلى لسان كاتبها الذي ليس له صوت مسموع بالطبع، إزاء كل الجلال والأبهة الأوروبية. ولكن الحق أحق أن يتبع، فجلال الحق وأبهته أعظم وأرفع.

لا بد لي أن أصطحب القارىء المحترم معي لأنقل له نماذج يدرك منها كيف أن شبح ذلك الفكر اليهودي يطل من بين الأفكار والكلمات التي ينطق بها المعنيون بهذه البحوث.

في البداية يحسن بالقارىء أن يتذكر أن العلماء قد قضوا وقتاً طويلاً يبحثون في الكائن الحي، بما عنده من أعضاء وجوارح حالياً، هل كان يملكها منذ البداية، هل أن هذه الأعضاء وبهذه الهيئة موجودة في بويضة المرأة أو في حويمن الرجل ولكن مصغرة جداً، ومن ثم أخذ كل عضو ينمو ويكبر؟ أم أن المادة التي هي مبدأ وجود أعضاء الكائن الحي تكون أول الأمر بسيطة ورتيبة، ثم تأخذ بعد ذلك بالإنقسام لتتحول إلى تشكيل مختلف الأعضاء والجوارح؟ وإنه لمن دواعي العجب أن نقول إن غالبية العلماء في العصر الحديث ـ وليس في القرون الوسطى ـ ظلوا قرنين تقريباً يؤمنون بالرأي الأول.

من الجدير بالذكر هو إن هذا الإختلاف في وجهات النظر يكاد يكون هو نفسه الذي كان في الماضي بين أرسطو وبقراط وأتباعهما. كان بقراط يقول: إن المني يخرج من جميع أجزاء الجسم. وبذلك ينشىء كل جزء عضواً من الأعضاء. أما أرسطو فكان يعتقد أن النطفة ليست متشابهة الأجزاء. ولكن لا يبدو من كلام بقراط أنه قال إن الإنسان موجود في النطفة بشكل مصغر جداً، وإنما مخالفوه هم الذين قالوا إن محتوى كلامه يوحي بذلك، وهذه نتيجة منطقية فاسدة. إلا أن علماء القرن السابع عشر وما بعده قالوا بالشكل السابق وبالفعلية السابقة.

لا شك أن القارىء المحترم يعلم أن واحدة من الروائع المحيرة في الخليقة هي هذه الرائعة في أن تُخرج من مادة بسيطة رتيبة ذات شكل غير معقد كائناً مختلفاً ذا أعضاء متنوعة شتى. إن خير شاهد ودليل على وجود هداية ربانية وتسخير إلهي هو هذا التنوع والتشكل، هذا التحول من البساطة إلى التركيب، من الرتابة الواحدة إلى التنوع. لقد جاء في القرآن الكريم:

﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[1] .

---

(١) سورة آل عمران، آية: ٦.

ويقول سعدى:

(يهب النطفة صورة كالملاك　　من ذا الذي رسم فوق الماء الصور؟)

كثير من علماء القرن السابع عشر إختلقوا نظرية «التشكيل السابق» بغير أي دليل علمي ولا تجارب، وزعموا أنه منذ بداية خلق نوع الإنسان، خلق جميع الأفراد بأعضاء وجوارح تامة التكوين، ولكن دقيقة جداً، في نطفة الإنسان الأول وانتقلت من جيل إلى جيل، وفي كل جيل تظهر طبقة وتبرز وتنمو.

يقول (پيير روسو) في (تاريخ العلوم) ص ٣٨٨:

«أعلن (ويليام هاروى) سنة ١٦٥١ قائلاً:

«إن كل كائن يولد في بيضة واحدة، ولأجل إجراء التجارب قام بتشريح إناث الغزال التي كانت موجودة في حدائق (وينزر) على فترات معينة، وإستطاع أن يختبر جنين الغزال في مراحل نموه المتعاقبة. بعد ذلك ببضع سنوات في ١٦٧٢، قام العالم الهولندي (ركينه دوگراف) تجارب مماثلة على الأرانب. وفي سنة ١٦٨٩ قال (ماليپغي) أنه إختبر بيضة دجاجة قبل أن تنام عليها، وإستطاع أن يرى شكل الفرخة فيها. كانت هذه التجارب بداية ظهور نظرية «التشكيل السابق» الخارقة للعادة، ثم إستنتجوا من ذلك أنه بما أن تلك البيضة قبل اللقاح تضم كائناً كاملاً جاهزاً للنمو، فلا بد أن تكون في هذا الكائن بيوض وفي كل منها كائن كامل، وأن هذه الكائنات الكاملة لا بد أن تضم في داخلها، كذلك، بيوضاً فيها كائنات كاملة، وهكذا

فاستنتج (أسو أمردام) من ذلك ان في جسم (حواء)، طبقة بعد طبقة، بيوضاً هي الأجيال التالية، إلا أن صوتاً مخالفاً ظهر بين هذا اللغط. كان هذا صوت (ليهونهوك) الذي كان في سنة ١٦٧٩ قد إكتشف (الاسپرماتوزئيد) أو بيضة الذكر، فراح يؤكد أن الكائن السابق الكامل الصنع ليس في البيضة، وإنما هو في الحويمن. وأيد هذا القول مؤسس أكاديمية العلوم في مونپليه

(فرانسو أدويلاِنتاد) قائلاً إن ذلك صحيح: «لأني وضعت حويمناً تحت المجهر وإختبرته، فرأيت إنساناً صغيراً يخرج من داخلها».

وبعد ذلك يستأنف (پيير روسو) كلامه فيقول:

«ترى هل صدقوا هذا الكلام؟ نعم، لقد آمن علماء الأحياء بهذه السخرية الجريئة التي لا معنى لها، وأثير نقاش حاد حول ما إذا كان أصل البشر موجوداً في بيضة حواء، أم في حويمن آدم؟»

ثم يشير (پيير روسو) إلى معارضة بعض العلماء لنظرية (التشكيل السابق)، ويقول:

«وهكذا نجد أن نظرية التشكيل السابق، التي أيدها علماء كبار، مثل (هالرو شارل بونه)، قد إستهوت معظم كبار العلماء، حتى أن (كوويه) ـ عالم الأحياء الكبير الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر ـ إعتبر نفسه من أنصار تلك النظرية».

إلا أن (پيير روسو) لا يشير بشيء إلى السبب الذي حمل أولئك العلماء على قبول هذه النظرية بغير دليل ولا معنى، ولكنه لا يزيد على القول بأن هؤلاء العلماء قد آمنوا بتلك المزحة العديمة المعنى، ولكنه لا يقول لماذا وكيف. إلا أن الملفت للنظر هو أن إستيلاء هذه الفكرة الخيالية على العقول بلغت من القوة بحيث إن أحدهم يزعم أنه رأى هيئة الفرخة في بيضة لم تحتضنها دجاجة بعد. ويزعم الآخر أنه رأى في حويمن الرجل تحت المجهر آدمياً صغيراً كامل الخلقة يخرج منه.

نحن نعتقد أن سبب هذه النظرية هو تبرير قضية الخلق، فهم كانوا يريدون إثبات أن كل كائن حي هو من مخلوقات اللّه. حسنٌ، لماذا إفترضوا هذه الفرضية لإثبات أن كل إنسان، بل كل حيوان، في اليوم الأول الذي خلق فيه جده الأعلى، كان هو أيضاً موجوداً كاملاً تام الصورة، ولكن بهيئة صغيرة جداً؟ ما هذا إلا ظل تلك الفكرة اليهودية التي كانت تهيمن على عقول الناس بغير أن يكونوا منتبهين إلى ذلك.

والآن، ما أبعد الفرق بين هذه النظرية وتلك التي تقول، عندما تريد أن تكشف عن أن اللّه هو الخلاق: إن اللّه هو الذي يعطي لمادة لا شكل لها ولا لون، بسيطة رتيبة في الرحم صوراً أو أشكالاً متنوعة تدريخياً: هو الذي يصوّركم في الأرحام كيف يشاء.

نموذج آخر: في كتب علم الأحياء أو الكتب الفلسفية، وحتى في الكتب الكلاسيكية، عندما يتطرقون إلى قضية أصل الحياة ومنشأها وكيف ظهرت على الأرض، يذكرون نظريات لم يتأيد أي منها علمياً حتى الآن. منها نظرية يطلقون عليها إسم (نظرية الخلق). وهي تقول أن كل نوع من أنواع الكائنات قد خلق منذ البداية تاماً كاملاً وبغير مقدمة. وهذا يؤدي حتماً إلى القول بأنه إذا كانت النظريات الأخرى صحيحة فليس ثمة خلق في الأمر. فعلينا الآن أن نعرف ما الذي يحتم علينا أن نقول إن الخلق يتحقق اذا كان ظهور الكائنات الحية فجأة وبغير مقدمات، وإذا لم يكن ظهورها هكذا، فلا يكون قد تحقق خلق وتكون؟ ما الذي حمل مؤلفي تلك الكتب على أن يحملوا تلك الفكرة عن الخلق؟ أهناك سبب سوى تلك الفكرة اليهودية المتسلطة السائدة؟

في كتاب (نظريات التكامل) فصل يدور حول منشأ الحياة، جاء فيه، بعد المقدمة: «والآن نشرع في بيان نظريات كانت موضع إهتمام وكانت مقبولة عند الناس في وقت ما». ثم يبدأ بذكر عدد من النظريات، منها مثلاً نزول الكائن الحي الأول من إحدى الكواكب السيارة إلى الأرض مصادفة، ونظرية التولد التلقائي ونظرية الكائنات النارية. إلا أن النظرية الأولى هي التي تسمى نظرية الخلق، مما يوحي بأنه يريد أن يقول: إذا كانت الأحياء تتولد تلقائياً، أي أنها تتولد من مادة غير حية، فليس ثمة خلق. أو إذا كان مبدأ الأحياء جاء من أحد الكواكب السيارة الأخرى فإن أحياء الأرض ليست مخلوقة، إذ لا يمكن أن نقول إن كائنات الأرض من مخلوقات اللّه إلا إذا لم يقع أي من الأمور المذكورة، وإلا إذا ظهر الحي الأول بلا مقدمات. وعلى

ذلك، فإن فكرة الخلق في العقول المحدودة لأولئك الكتاب لا يمكن أن يكون لها معنى غير ذلك.

نموذج آخر: يذكر تاريخ علم الأحياء أن (كوويه)، عالم الأحياء الكبير في أواخر القرن الثامن عشر واوئل القرن التاسع عشر، والذي كان له نفوذ كبير بين معاصريه، كان ينكر التطور التدريجي في الكائنات الحية، ولكن من جهة أخرى كانت دراسات العلماء للمتحجرات تدل على أن الحيوانات في أدوارها المختلفة لم تكن بشكل واحد متساو. لقد عرض (كوويه) نظريته وراح يدافع عنها. لقد كان يعتقد بحدوث سلسلة من التحولات الأرضية، وقال إن الكائنات التي عاشت في أدوار الأرض التاريخية قد إنقرضت على أثر كوارث طبيعية عامة، وعلى أثر ذلك خلق الله سكاناً جدداً للأرض أكمل من أولئك المنقرضين.

في عدد شهر (آذر سنة ١٣٣٨) من مجلة (سخن) الصادرة في طهران مقالة بقلم أحد فضلاء طهران جاء فيها:

«بعد أن يقارن (كوويه) بين متحجرات الحيوانات القديمة، يتنبه إلى تكاملها التدريجي خلال الأدوار التي مرت على الأرض، كما أنه التفت إلى أن بنية حيوانات كل دور تشبه بنية حيوانات الأدوار السابقة. ولكنه لما كان يعتقد بثبوت الأنواع وعدم تكررها، فقد لجأ لتبرير وجهة نظره إلى نظرية (تخطيط الخلق) زاعماً أن هناك تخطيطاً يؤخذ بنظر الإعتبار عند كل خلق جديد، وإن هذا هو سبب التشابه الرئيس الذي نلاحظه بين أحياء الادوار المختلفة».

وفي أماكن أخرى عدا هذه المقالة، كلما ورد ذكر نظرية (كوويه) في إنفصال كائنات كل حقبة عن كائنات الحقب الأخرى، أطلقوا عليها إسم (الخلق المتوالي) وهي تسمية أطلقها (كوويه) على نظريته. وهنا يجب أن نسأل (كوويه)، أو أن نسأل أتباعه في الأقل: ما الذي حملهم على أن يتجهوا هذه الإتجاه في تفكيرهم، أي لماذا يتصورون إن إنعدام العلاقة بين أجيال

الأحياء وإنفصال بعضها عن بعض هو الذي يثبت مفهوم الخلق، وإنه في غير هذه الحالة لا يكون للخلق معنى؟

نموذج آخر: جاء في ص ٧٠١ من (تاريخ العلوم):

«عندما أعتقد أتباع (داروين) بأنهم قد تمكنوا من حل مسألة أصل الانسان والحيوان ولما لم يكونوا يرون لقدرتهم العلمية حدوداً، إضطروا إلى مهاجمة مسألة أخرى، تلك المسألة التي إعتبرها (أميل دوبوا ريمون) (١٨١٨ ـ ١٨٩٦) عالم الطبيعة الألماني وخليفة (جان مولو) ضمن مسائل العالم السبع، وذلك في محاضرته التي ألقاها في أكاديمية العلوم ببرلين في ١٨٨٠، وهي: مسألة ظهور الحياة. لقد كانت هذه المسألة معقدة في الواقع، إذ لو تركنا جانباً مسألة الخلق في «الكتاب المقدس» ونظرية (كوويه) القائلة إن القدرة الإلهية قد خلقت مادة حية من العدم، فلا بد لنا من أن نقول بأن هذه المادة الحية قد ظهرت في الوجود تلقائياً. وبعبارة أخرى، نكون مضطرين للإذعان إلى الأخذ بإعتبارنا فكرة توالد الأحياء التلقائي، أي تلك النظرية التي حكم عليها (پاستور) بالفناء باسم العلم التجريبي».

ثم يشير إلى النظرية التي عرضها الماديون لتفسير ظهور الحياة والتي دحضت، ويستطرد قائلاً:

«لا بد من الإعتراف إن هذه المسألة لم تتقدم بعد ذلك تقدماً كبيراً. وذلك لأن هناك سؤالاً دائماً يقول: كيف إستطاعت المئات والآلاف من ذرات الكاربون والهيدروجين والآزوت والأوكسجين أن تتجمع لتكوين خلية حية؟ على كل حال، إن ظهور الخلية الحية يرتبط بالمصادفة المطلقة وإن هذه المصادفة خارقة للعادة إلى الحد الذي لا يمكن إلا أن نطلق عليها إسم المعجزة. فهل يجب علينا أن نتكىء، مجبرين، على الخلق الإلهي؟ فيما أن العلم الإيجابي لا يقبل الخلق ولا التواد التلقائي، فلا يبقى إلا أن نتصور أن الأرض مزرعة للميكروبات، حسنٌ، ولكن بذرة الحياة من أين وصلت إلى هذه المزرعة؟...»

إن أقوال هذا العالم الكبير، الذي يقول أنه يحيط بعلوم العالم منذ القديم وحتى العصر الحاضر إحاطة تامة، يجب أن تعاد قراءتها لنتفهم من أقواله طريقة تفكيره وتصوره للخلق ولله. أنه يرى أن العلم الإيجابي لا يتقبل الخلق ولا التوالد التلقائي، وله الحق في ذلك، لأن مفهومه للخلق لم يتأيد علميا. وأنا أضيف قائلاً: إن التصور الذي يحمله (بيير روسو) وجميع العلماء من أمثاله عن معنى الخلق مستحيل وممتنع بحسب البراهين والأدلة الفلسفية التي لا يعتورها الشك، ولم يحدث منذ الأزل ولن يحدث إلى الأبد. إن تصورهم ذاك مبني على المصادفة العشوائية، بينما الخلق الألهي لا يكون إلاّ وفق سنن وقواعد ثابتة وقاطعة، سواء أكانت معلومة عندنا أم مجهولة.

هنا يبرز سؤالان: فقد يتصور القارىء المحترم أن (بيير روسو) والعلماء الآخرين هم لسان العلم، وأن ما قالوه هو آخر ما توصل إليه العلم، وعليه فإن هذا الأعتراض إعتراض على تقدم العلم.

أود أن أؤكد أن ما ذكرته كنماذج كنت أقصد منه تبيان أن ما أظهر هذه النظريات بهذا الشكل وهذه الصورة لم يكن يستند على الملاحظات الثابتة والتجارب، إذ إن من الممكن التعبير عن التجارب العلمية بصورة أخرى. إن تصور العلماء الخاص لمعنى الخلق ومفهومه، وطراز تفكيرهم الفلسفي الخاص المسيطر على عقولهم، أدى، طوال تاريخ العلم، إلى أن تعرض المسائل المذكورة بهذه الصورة التي يعرضونها بها. وبعبارة أخرى، إن ما يقوله (بيير روسو) مثلاً، ليس مجرد تاريخ للعلم ولا للملاحظات الحسية ـ كما يزعم هو أو كما يراد أن يوحي به عنوان كتابه ـ بَل هو مزيج من تاريخ العلم وتاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، حتى إن الجوانب المضحكة والمؤسفة فيه ترجع إلى تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، لا إلى تاريخ العلوم الحديثة إذن، فإن طريقة التفكير الفلسفي عند علماء أوروبا في معنى الخلق ومفهومه انما هو نوعٌ من ذاك التصّور والتفكير اليهودي، وإن طراز تصورهم

لِلّه هو ذاك الطراز السلبي الذي ذكرناه في مقال (القرآن والحياة)، أي أنهم يبحثون عن الله في مجهولاتهم.

لا بد أن القارىء المحترم سوف يدرك من هذا السبب الذي أشاع المذهب المادي في أوروبا ذلك الشياع. إن ذلك المنطق الغلط في الإلٰهيات، والذي كان قد إستولى على عقول العلماء كافة، كان خليقاً بالهزيمة والإندحار منذ البداية.

إنني عندما أقرأ تاريخ العلم الحديث في القرون المتأخرة، ألاحظ الصبغة الخاصة التي يسبغها تفكير العلماء الفلسفي على مجرى العلم الطاهر النظيف، فينتابني الأسى والأسف، وأتمنى لو تعرف العلماء على ذلك الفكر الفلسفي الذي ترعرع في أحضان القرآن الكريم طوال أربعة عشر قرناً، معرفة تامة وصحيحة، إذن لما كدّروا ماء العلم الصافي بذاك التفكير اليهودي. وإنه لما يزيد في أساي وأسفي أن أرى هؤلاء الشبان الذين تعرفوا على العلم قريباً ولم يتمكنوا بعد من إتقان التحليل، فيقرأون العلم ممزوجاً بذلك اللون من الفكر الملوث الذي يلوث أيضاً الكتب الفلسفية الجديدة وتواريخ العلوم وحتى في الكتب الكلاسيكية، فيستولي على تفكيرهم الإعتقاد بإن نظرية الخلق ووجود الله من النظريات التي أبطلتها سنوات من المشاهدات العلمية، ويحسبون أن نظرية الخلق والخالق من الأمور التي ولدت في ظلام تقاليد الآباء والأجداد ولكنها لا أثر لها تحت نور العلم والمعرفة.

أما السؤال الآخر الذي يمكن أن يخطر للقارىء المحترم، فهو أن الأصل الذي يستند إليه تفكير العلماء الخاص هو ما جاء في سفر التكوين، وليس الفكر الفلسفي الخاص الذي نعبر عنه بالفكر اليهودي.

لا شك أن ما ورد في سفر التكوين كان له أثر كبير، إلا أن الحد الأكثر الذي يمكن أن نقول به هو إن طريقة الخلق في سفر التكوين قد ذكرت بطريقة خاصة. ولكن لم يأت في سفر التكوين أنه إذا خلقت الكائنات الحية بطريقة أخرى فلن يكون للخلق أي معنى. بل إن طريقة التفكير في معنى الخلق

ومفهومه ليس من الأمور التي يمكن لسفر التكوين أن يعرضها. إن طراز تفكير العلماء بهذا الشأن يبين لنا أن جميع العلماء، الإلهيين منهم والماديين، لم يكونوا قادرين على التفكير في معنى الخلق إلا بتلك الطريقة.

نرى كذلك أنهم بعد أن رفضوا قبول أسلوب الخلق المذكور في سفر التكوين، لم يتغير طراز تفكيرهم في معنى الخلق. يتبين مما تقدم أن هناك علة أخرى لذلك، وفي نظري أن تلك العلة هي إنتشار ذلك الفكر الذي يختص باليهود والناشىء من علوم اليهود وكلامهم، لا من سفر التكوين، بالإضافة إلى إفتقارهم إلى أسلوب واضح ومنطقي صحيح في التفكير، كالذي يختص به الذين تلقوا تربيتهم في مدرسة القرآن الكريم.

جاء في مجلة (سخن) وفي العدد الذي سبقت إشارتنا إليه، وبعد ذكر نظرية (كوويه) في الكوارث، أنه:

«لا يخلو من الإمتاع أن نقول إن (لوى أكاسيس) وهو أحد تلامذة (كوويه) وأتباعه ومن المعارضين لنظرية التكامل، لكي يتمكن من الملاءمة بين تطور الكائنات الحية وتكاملها، والتي يمكن ملاحظتها في المتحجرات، من جهة، ونظرية ثبوت الأنواع، من جهة أخرى، فإنه يلجأ إلى نظرية عجيبة فريدة في بابها، وهي عند التمحيص كفر محض. أكاسيس هذا يعزو سبب تكامل الأحياء في مرحلة من مراحلها بالنسبة إلى المراحل السابقة، أو بعبارة أخرى، إنه يعزو تكامل الأحياء التدريجي إلى التكامل الحاصل في فكر الخالق سبحانه منذ المراحل الأولى حتى الآن».

من هنا يمكن إدراك مدى تغلغل ذلك الفكر اليهودي ـ بشكل موضوع فلسفي وليس بشكل مبدأ تعبدي ديني ـ في العقول، بحيث إن تصور التكامل التدريجي في فكر الله كان أيسر على عقل العالم وأسهل هضماً. ترى هل في سفر التكوين شيء عن (الكوارث الطبيعية) وهل فيه أيضاً شيء عن التكامل التدريجي في علم الله ومعرفته؟.

العالم في المنظور الإلٰهي والمنظور المادي

تعريف:

قبل أن ندخل في الحديث عن هذين المنظورين للعالم، يلزمنا أن نعرف ماذا يعني مفهوم (النظرة إلى العالم).

من البديهي إننا ألاً نأخذ تعبير (النظر) على إنه يرادف (الإحساس بالعالم) فالنظرة إلى العالم تعني معرفة العالم، لا الإحساس به، لأنها ترتبط بمعرفة العالم وإدراك كنهه، وهي، لهذا، من خصائص الإنسان وتتعلق بقدرة الإنسان على التفكير في الوجود كله وتقديره، بخلاف الإحساس بالعالم الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان.

إن الكثير من الحيوانات متقدمة على الإنسان من حيث الإحساس بالعالم، سواء أكان ذلك بسبب إمتلاكها لحواس يفتقر إليها الإنسان، أم بسبب إنها تفوق الإنسان في حساسية حواسها التي تشترك فيها مع الإنسان.

الإحساس بالشيء غير معرفته، فقد نحس شيئاً بدون أن نعرفه، وقد نعرف شيئاً بغير أن نحسه، بل قد نحس آثاره وخصائصه.

إن اختلاف الإنسان عن الأحياء الأخرى هو أن عالم هذه هو ما تحسه فقط. أما الإنسان فإنه فضلاً عن إحساسه بالعالم فإنه يعرفه ويفسره، أو في الأقل، يستطيع أن يعرفه ويفسره.

إن آلافاً من الناس قد يشاهدون مسرحية أو حادثة اجتماعية ويحسون

بها احساساً متساوياً، إلاّ أن القليلين منهم يفسرونها ويحللونها ويشرحونها، وقد يختلفون في التفسير والتحليل والشرح.

إذن فمعرفة العالم تعني تفسير العالم وتحليله ورسم ملامح الوجود، وبتعبير الفلاسفة: معرفة العالم هي (صيرورة الإنسان عالماً عقلياً يضاهي العالم العيني) وبتعبير بسيط، معرفة العالم هي الإنطباع العام عن عالم الوجود برمته.

فهل يمكن معرفة العالم؟ هل يمكن تفسير الوجود بكليته وكشف ما يجري وفقه من نظام؟ وهل وهب الإنسان وسيلة تمكنه من هذا العمل المهم؟ ما هي تلك الوسيلة؟ أم إن معرفة العالم أمر غير ممكن بالمرة، وأن الإنسان لم يمنح وسيلة ما لذلك، وأن ما قيل وسمع بهذا الشأن ليس سوى حلم وخيال، (على رأي اللاأدريين) كما جاء في هذه الرباعية من رباعيات الخيام:

إن الـذيـن أمسـوا محيطـاً مـن الفضـل والأدب
وبـاتـوا فـي جمـع العلـوم شمعـة لـلأصحـاب
لم يصلوا من طريق هذا الليل الحالك إلى نهار
إنمـا حكـوا اسطـورة وأخلـدوا إلـى النـوم .

تلك هي مسائل سوف نبحثها بإيجاز، ولكن الذي لا ريب فيه هو أن الإنسان يجد نفسه محتاجاً إلى تفسير الوجود وتحليله، وذلك لأن الإنسان كائن مفكر يعي نفسه و(يختار) مسيرته في الحياة، وهذا ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنطباع العام الذي يحمله عن الوجود والعالم والحياة والمبدأ والمنتهى. إن الإنسان لا يهتم بمعرفة الأمور الجزئية التي تحيط به ويتعامل معها في حياته اليومية، بقدر اهتمامه بمعرفة تفسير عام للوجود، وأن يكن بمستوى العامة.

جميع الأديان والمبادىء والمذاهب والفلسفات الاجتماعية لا بدَّ أن تتكىء على نوع من نظرة إلى العالم، إذ أن النظرة إلى الوجود تعتبر المظلة الفكرية التي يستظل بها أي مذهب من المذاهب والسلوك الذي يسلكه. إن

الأهداف التي يعرفها مذهب مّا ويدعو لها ويعين سبل تحقيقها، والأمور اللازمة وغير اللازمة التي يوردها والمسؤوليات التي يقررها، والقيم التي يقول بها، كلها تنشأ بالضرورة من المنظور الذي يحمله عن الوجود، ومن العقائد والآراء التي يؤمن بها.

أنواع معرفة العالم:

إن الناس من حيث نظرتهم إلى العالم، مختلفون. فثمة أفراد لم يرتفعوا عن مستوى الحيوانات، فليست لديهم وجهة نظر عن العالم، فهم، كما يقول القرآن، لم (ينظروا) إلى العالم، ولم (يتفكروا) فيه. أما الذين لديهم بعض وجهة نظر، فهم يختلفون من حيث النظرة. وتكون هذه الإختلافات على نوعين: نوع ينضوي تحت اختلاف المنظور إلى العالم، ونوع لا ينضوي تحت هذا الاختلاف، وذلك لأن بعض الاختلافات (كمّي) وبعضها (كيفيّ).

والاختلاف الكمّي يعني أن فرداً يعرف موجودات أكثر، وآخر أقل. فهذا يعرف مثلاً، الكائنات غير الحية فقط، وغيره يعرف الكائنات الحية وغير الحية. هذا يعرف أحوال النجوم، أو خواص الأشياء الفيزياوية والكيمياوية أكثر، وغيره يعرفها أقل. إن هذه الاختلافات لا تأثير لها في ما يدعى (وجهة نظر). أي لا يمكن القول بأن الشخص الذي اجتاز مرحلة أعلى في علم من العلوم يحمل (وجهة نظر) أفضل وأكمل من ذاك الذي ما زال في مرحلة أدنى من ذلك العلم نفسه. بل إن هذا النوع من المعرفة بالعالم ـ وإن أرتبط بـ(الإدراك) في مقابل (الإحساس) ـ فإنه لا علاقة له بنظرة الإنسان إلى العالم، أي بتحليل عالم الوجود وتفسيره اللذين هما أساس عمل الإنسان.

فالقول بأن عدد النجوم يبلغ كذا ألفاً، أو مليوناً أو بليوناً، أو القول بأن عدد العناصر أربعة أو مائة لا يغير شيئاً من نظرة المرء الكلية إلى العالم، وأن غيّر معرفته بجزء منه. وهذا يشبه قولنا بأن معلوماتنا عن شخص ما إن كان في الأربعين أو في الستين، وإن كانت له خمسة أصابع أو ستة في كفيه

وقدميه، أو إن كان كثير النوم أو قليله، أو إن كانت فصيلة دمه (O) أو (B)، أو إن كان ضغطه معتدلاً أو مرتفعاً أو منخفضاً. لا يمكن أن تغير شيئاً من نظرتنا إلى هذا الشخص وانطباعاتنا عنه بالمرة.

أما الإختلاف الكيفيّ، الذي يصح أن نسميه اختلاف الماهيّة، فيتعلق بهيئة العالم الكلية. أي أن أختلاف شخصين في معرفتهما للعالم لا علاقة له بالكمّ، كأن يعرف أحدهما من ظواهر العالم أكثر مما يعرفه الآخر، بل إن علاقته بالكيف والماهية أقرب. أي أن منظور العالم والوجود في نظر شخص يختلف عما هو في نظر شخص آخر. فمثلاً هذا يرى العالم مجموعة أجزاء متناثرة غير مترابطة، وآخر يراه كالآلة التي تترابط كل أجزائها فيما بينها، وثالث يراه كائناً حياً تتصل أجزاؤه إتصالاً عضوياً بعضها مع بعض، هذا يرى حوادث العالم سلسلة من المصادفات، ويراها الآخر ناشئة عن نظام العلة والمعلول. هذا يرى نظام العالم حكيماً، والآخر يراه عبثاً فارغاً. هذا يراه نظاماً ثابتاً، ويراه غيره نظاماً متحركاً جارياً. هذا يراه على وتيرة واحدة، والآخر يراه متكاملاً. هذا يراه ناقصاً معيباً، ويراه الآخر خير نظام وأتقنه، وليس في الإمكان أبدع مما كان، وغيره يرى إمكان وجود نظام أحسن. يراه أحدهم خيراً محضاً، ويعتبره الآخر شراً محضاً، وثالث يراه مزيجاً من الإثنين. هذا يرى العالم حياً وشاعراً، ويراه الآخر ميتاً لا يشعر. هذا يراه متناهياً، وهذا يراه غير متناه. هذا يرى للعالم أبعاداً ثلاثة، ويرى فيه الآخر أبعاداً أربعة. هذه وأمثالها هي الأمور التي تبدل منظورنا إلى العالم، وهي وأمثالها التي تؤلف أركان نظرتنا إلى العالم والوجود.

كذلك الأمر بخصوص معرفتنا شخصاً ما: هل هو محب للخير أم أنه معقّد حسود؟ هل هو ذكي يدرك النكتة أم أنه أحمق أبله؟ ما هي نظرته إلى العالم والحياة؟ ما هو إسلوبه وطريقته؟ إن أمثال هذه الأسئلة التي ترتبط (بشخصيته) لا بشخصه هي التي تؤثر في نوع نظرتنا إليه. أي كونه محباً للخير وذكياً وحاذقاً، يرسم له صورة معينة في نظرنا، ويكون مردود في

استجابتنا له مختلفاً عما لو تلقيناه في صورة المعقد الحقود أو الأحمق الأبله، بخلاف معرفة ضغط دمه أو صنفه أو إن كان قلبه في الجهة اليسرى المألوفة من صدره أم أنه في الجهة اليمنى بصورة شاذة، أم إنه له قلباً واحداً أو قلبين، فذلك كله لا تأثير له في صورة شخصيته في نظرنا، ولا في انعكاسات أفعالنا تجاهه.

تنوع النظرة في العالم:

إن نظرة المرء إلى العالم يمكن أن تكون واحدة من ثلاث، وذلك بلحاظ المنبع الذي تستقي منه: العلم، أو الفلسفة، أو الدين. وعليه فإن وجهة نظر المرء إلى العالم قد تكون علمية، أو فلسفية، أو دينية.

المنظور العلمي:

كيف يؤثر العلم في نظرتنا إلى العالم، وإلى أي حد يؤثر فيها؟ هل يستطيع العلم بمعزل عن الفلسفة وبدون الإستعانة بها، أن يمنحنا منظوراً عن العالم؟.

العلم يعني التحقيق في مواضيع خاصة، كالأجسام غير الحية والنباتات، والحيوان، وجسم الإنسان ونفسيته، والمجتمع، وما إلى ذلك. والعلم يتوجّه نحو أُمور ثلاثة: دراسة الأجزاء، والغرض، والإختبار. فالعالِم الذي يبحث في القوانين المتحكمة في ظاهرة من الظواهر، يبدأ أولاً بدراسة أجزاء الظاهرة وملاحظتها. وبعد مرحلة الدراسة والملاحظة والمطالعة، تتبلور في ذهنه فرضية، ومن ثم يضعها موضع العمل والاختبار. فإذا أيدها الاختبار، تصبح عندئذٍ قاعدة وتسجل، وتبقى نافذة المفعول حتى تظهر فرضية أخرى، أكمل وأشمل تجري عليها تجارب أدق فإذا ثبتت هذه أزاحت الأولى واحتلت مكانها.

هذه هي طريقة العلم في معرفة العلل والمعلولات والأسباب والمسببات، فبالإختبار العملي يكتشف العلة أو الأثر، ومن ثم يسعى للوصول إلى علة تلك العلة أو معلولها.

وبما أن العلم يستند إلى التجربة العملية، فإن له مميزاته ونواقصه. إن أهم مميزات المعرفة العلمية كونها دقيقة وواضحة تتناول الأجزاء. إن العلم، بدراسته وفرضياته. وتجاربه واختباراته قادر على إعطاء الإنسان آلاف المعلومات عن أصغر ظاهرة من الظواهر الطبيعية. إنه من ورقة نبات صغيرة يصنع كراسة من المعرفة. ثم إنه باكتشافه القوانين المتحكِّمة في أي كائن، يكشف للإنسان طرق الهيمنة والتسلط على ذلك الكائن، ويكون بهذا قد أعلى دعائم الصناعة والتكنولوجيا.

ولكن العلم، على الرغم من أنه دقيق، وواضح، ويمنح الإنسان القدرة والقوة فإن دائرته ضيقة، ولا يتجاوز حدود موضوعه الخاص. فهو يتقدم في مجال معرفة العلل والأسباب، أو المعلولات والآثار، ثم يصل إلى حيث يقول (لا أدري). والسبب واضح. فنحن نريد، مثلاً، أن نعرف الحادث (أ) بالطريق العلمي فنبحث عن علّته، أو معلوله، أو ما يربطه بمحيطه، أو تاريخه والتحولات التي طرأت عليه ونعرفها، ثم نفتش عن علة العلة ومعلول المعلول، وعن محيط أوسع وتاريخ أبعد، ولنفرض أننا قد بلغنا بكل ذلك، بالبحث والإفتراض والإختبار، إلى مرحلة وضع القوانين العلمية، ولكننا مع ذلك سنواجه في نهاية المطاف سلسلة لا نهاية لها من العلل والمعلولات اللامتناهية وعبر الزمان اللامتناهي في حجم بحار من المجهولات، تتجسد كلها أمامنا. إن المعرفة العلمية أشبه بالكاشف القوي في ليلة ظلماء، يضيء دائرة محدودة إضاءة جدية، بحيث إننا نعثر على إبرتنا الضائعة في تلك الدائرة من الضوء الساطع. إلاّ أن ما يضاء أمامنا لا يتعدى تلك الدائرة المحدودة، وكلما تقدمنا وأضأنا الظلمات المتتالية، وجدنا أمامنا فضاء من المجهول المظلم الذي لا ينتهي.

إن العالم، في المنظور العلمي، مثل كتاب قديم سقط أوله وآخره، فلا أول له معروف ولا آخر له معروف، ولا يعرف مؤلفه، ولا يدري هدفه والغرض منه. فالمنظور العلمي للعالم منظور جزئي، لا كلي، وبديهي ألاّ تحيط النظرة الجزئية إلى العالم بالمنظور الكلي للعالم.

وبما أن المنظور العلمي منظور جزئي، لا كلي، فإنه غير قادر على توضيح ملامح العالم كلها. أما محاولة معرفة ملامح العالم ككل استناداً إلى القياس على الجزء فتذكرنا بالمحاولة الشعبية للتعرف على الفيل حيث كانوا يتلمسونه في الظلام الدامس، محاولين تصور ماهيته وشكله مما تلمسه أيديهم من جسمه. فالذي لمست يده أُذن الفيل قال إن الفيل يشبه المروحة، والذي لمس رجله قال إنه يشبه العمود، والذي لمس خرطومه قال إنه أشبه بالميزاب، والذي بلغت يده ظهره قال إنه أشبه بسرير النوم.

إن الإنسان بحاجة إلى معرفة أكثر من المعرفة التي يمنحها العلم، بالمعنى الدقيق للعلم. من ذلك الإجابة على أسئلة مثل: من أين جاء العالم وإلى أين يذهب؟ ما وضعنا نحن من العالم؟ هل تسيّر العالم قوانين ثابتة لا تتغيرّ؟ هل الموجود مآله العدم، والمعدوم ممكن الوجود؟ (بالمفهوم الفلسفي للوجود والعدم). وهل يمكن إعادة المعدوم إلى الوجود، أم أن ذلك مستحيل؟ هل السيادة حقاً للوحدة أم للكثرة؟ هل ينقسم العالم إلى مادي وغير مادي؟ هل يسير العالم على هدى أم أنه أعمى ولا هدف له؟ هل علاقة العالم بالإنسان علاقة أخذ وعطاء، يجزى الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة، أم أن ذلك لا يعنيه في شيء؟ هل الحياة الآخرة بعد هذه فانية أم خالدة؟ وأمثال هذه المسائل مما سبق أن ذكرنا بعضاً آخر منها، وهي مسائل ليست لها ماهية علمية، أي أن العلم لا يملك جواباً عليها بل يصل إلى حيث يقول (لا أعلم). مع أن هذه المسائل هي التي تمنح العالم قيافته وملامحه.

من مساوىء المنظور العلمي الأُخرى، وهي ناتجة مما سبق ذكره، هي أنه لا يؤثر في توجيهنا توجيهاً مناسباً. إن المنظور العلمي لا يستطيع أن يلهمنا السلوك الذي (يجب) أن نختاره في حياتنا. أي أن العلم يطلعنا إلى حدّ ما، على ما هو موجود، دون أن يوحي إلينا بما (ينبغي).

يقول برتراند راسل في كتابه عن المنظور العلمي: (في معرض بحثنا

في تأثير العلم في حياة الإنسان يجب أن تدرس ثلاثة مواضيع دراسة مستقلة ومنفصلة بعضها عن بعض إلى حدّ ما: الأول ماهية المعرفة العلمية وحدودها، والثاني القدرة المتزايدة على التصرف في الطبيعة الناشئة عن تطور العلم، والتكنولوجيا، والثالث التطورات والتقاليد الإجتماعية التي أوجدتها بالضرورة المؤسسات العلمية الجديدة. لا شك إن العلم، بصفته معرفة، يعتبر أساساً لموضوعين آخرين أيضاً، وذلك لأن جميع تأثيرات العلم ناشئة عن المعرفة العلمية. إن الإنسان، بسبب جهله بالأساليب والوسائل اللازمة، قد فشل في تحقيق آماله، وكلما اقترب هذا الجهل من الزوال، ازداد الإنسان قرباً من دائرة التكيف مع محيطه المادي ومحيطه الاجتماعي وفق المثال الذي وضعه لنفسه». و«إن قدرة العلم الجديدة هذه بالنسبة إلى تعميق إدراك الإنسان، مفيدة له، وبالنسبة إلى جهله (!) مضرّة به. وعليه، إذا أُريد للتمدن العلمي أن يكون تمدناً نافعاً، فلا بدَّ من ازدياد الحكمة مع ازدياد العلم.

إن قصدي من الحكمة هو إدراك أهداف الحياة الحقّة، وهذا بذاته لا يأتي به العلم. وبناء على ذلك، فإنه على الرغم من أنّ التقدم العلمي واحد من العناصر اللازمة للتقدم البشري، إلاّ أن هذا لا يضمن إيجاد تقدم حقيقي أبداً».

خلاصة رأي راسل هو أن العلم يزيد من هيمنة الإنسان على المحيط الطبيعي والمحيط الاجتماعي بحيث إنه يستطيع أن يصوغهما كيفما يشاء، إلاّ أن العلم لن يقدر أن يلهم الإنسان هدفه الذي يناسبه وكيف يطلبه. في الحقيقة، إن معرفة العالم العلمية لا يمكن أن تكون (منظوراً للعالم) بالمعنى الصحيح لهذا المصطلح، أي أنها لا يمكن أن تعين للإنسان وظيفته في العالم، وأن تكون سبباً لخيره وصلاحه، وبعبارة أخرى، إن ما يطلق عليه اسم النظرة العلمية للعالم، ليس بمقدوره أن يصبح متكأً عقائدياً إنسانياً واقعياً.

إن من مساوىء المعرفة العلمية الأخرى هي أن قيمة المعرفة العلمية أقرب إلى القيمة العلمية منها إلى القيمة النظرية، في حين إن ما يمكن أن يكون صانعاً للمطامح، ومولداً للإيمان، ومتكأً عقائدياً ليس سوى القيمة

النظرية. فالقيمة النظرية تعني قدرة العلم على كشف حقيقة الوجود كما هي، والقيمة العلمية تعني قدرة العلم على إعانة الإنسان على التسلط على الطبيعة والتصرف فيها وتغييرها على وفق مراده.

إن الفصل بين هذين الأمرين يبدو مستحيلاً لأول وهلة. فأن يكون للعلم أو للفلسفة قيمة نظرية دون أن تكون لهما قيمة علمية لا يبدو عجيباً بقدر عجبنا في أن تكون لهما قيمة علمية دون قيمة نظرية.

إن من العجائب في عالم اليوم هو أنه بقدر ازدياد قيمة العلم العلمية يوماً بعد يوم تنخفض قيمته النظرية. إن الذين يتدفأون بنار العلم من بعيد يظنون أن تقدم العلم ناشىء من استنارة الضمير الإنساني ومن الإيمان والإطمئنان بأن الواقع هو هذا الذي تنطبع صورته في مرآة العلم وتقدمه الذي لا يمكن إنكاره. غير أن الأمر على العكس من ذلك.

يقول برتراند راسل، في كتابه الآنف الذكر، بعد أن يشرح نماذج من الأساليب العلمية في البحث وخصائصها، والحدود التي يدور فيها بحث علمي حول ما وراء الطبيعة: (أرى أن العالم مجموعة من منطلقات تفتقر إلى وحدة لا ثبات لها ولا نظام ولا ترتيب، وتخلو من أي محتوى آخر يؤدي إلى علاقة حبّ وتعلق. في الواقع لو تغاضينا عن التعصب والعادات، فمن النادر أن نستطيع الدفاع حتى عن وجود العالم نفسه. وهذا بالطبع يشمل نظريات الفيزيائيين الأخيرة... فكيف ينبغي أن نفكر في الشمس اليوم؟ لقد كانت الشمس فيما مضى مصباح السماء النير، وآلهة الأفلاك ذات الشعر الذهبي، ولكنها اليوم ليست سوى أمواج من الاحتمالات. فإذا سألتم: ما هي هذه التي تدعونها احتمالات؟ أو في أي محيط تسير هذه الأمواج؟ لأجابك الفيزيائي كالمجنون: لقد سمعنا كثيراً من هذا الكلام. لنفرض إننا أخذنا المسألة مأخذاً آخر، فماذا حينئذٍ؟ مع ذلك، إذا كنتم تصرون، سوف يجيبكم قائلاً: إن الأمواج موجودة في معادلته والمعادلة في فكره).

ثم يقول أيضاً:

«إنه لأمر يدعو إلى العجب، ففي الوقت الذي نجد أكثر العلوم واقعية، الفيزياء، قد تخلى عن المنطق العلمي، وبدلاً من أن يضع الإنسان في عالم صلد نيوتني، يجعله في قبال عالم خيالي وغير واقعي. لقد أصبح العلم أوفر ثمراً وأقوى من أي عصر مضى لكي يقدم للحياة الإنسانية نتائج أفضل».

إن إنفصال العلم عن الفلسفة هو الذي جاء بخسائر لا يمكن تلافيها. وهكذا نجد أن (الفلسفة العلمية) تلك الفلسفة التي تستند إلى بحوث جزئية وفرضيات واختبارات، يصل بها الأمر في النهاية إلى الاعتماد كلياً على الحواس. فما مصير فلسفة كهذه؟ ليس هنا مجال تفصيل هذا الموضوع.

من نواقص المعرفة العلمية الأُخرى هي إنها من حيث وجهة نظرها الواقعية، وفي تلك الحدود التي تظهرها فيها، تبدو في مركز متزلزل غير ثابت. إن ملامح العالم تتغير يوماً بعد يوم من حيث المنظور العلمي، وذلك لأن العلم يقوم على البحوث والفرضيات والاختبار، لا على البديهيات الأولية العقلية والأصول الثابتة التي لا تتغير. إن القوانين التي تستند على الفرضية والإختبار ذات قيمة مؤقتة. وهي دائماً عرضة لظهور قوانين تنسخها. وبما أن المنظور العلمي للعالم غير ثابت، فهو لا يصلح لأن يكون مرتكزاً عقائدياً. فالعقائد لا تكون عقائد حقاً إلاً إذا استمسك بها الأفراد استمساكاً هو الإيمان المنظم. والإيمان يتطلب مرتكزاً ثابتاً لا يتزحزح، مرتكزاً يصطبغ بصبغة الخلود، ولذلك فإن المنظور العلمي لا يمكن أن يكون هذا المرتكز بالنظر لمكانته المؤقتة غير الثابتة.

منذ (هيغل) طرحت فرضية تكامل الحقيقة. وهي فرضية ذات مفهوم خاص في الفلسفة الهيغلية، تعتمد صحتها أو عدم صحتها على صحة الفلسفة الهيغلية أو عدم صحتها بكليتها. وهذا ما لا نريد الخوض فيه.

إن الذين لا يؤمنون بالفلسفة الهيغلية يسعون إلى التوسل بفرضية تكامل الحقيقة لتعليل نواسخ الفرضيات العلمية. لقد سبق لي أنْ بحثت أصول

الفلسفة الواقعية في مقالة سابقة، وأثبت متى يكون مفهوم تكامل الحقيقة صحيحاً ومتى لا يكون.

لقد ظهر مما قلناه إن النظرة إلى العالم، إذا أُريد لها أن تزجر بالمطامح وأن تبني الإيمان ولكي تكون مرتكزاً للإيديولوجية، عليها أولاً أن تتجرد من التحديدات التي تلازم المعرفة العلمية، وأن تجيب على المسائل الخاصة التي تطرحها المعرفة والتي تتعلق بالعالم كله من حيث الهيئة والماهية. وعليها ثانياً أن تتبنى معرفة خالدة يعتمد عليها، لا معرفة مؤقتة وسريعة الزوال. وثالثاً أن تكون لها قيمة نظرية ذات منظور واقعي، لا أن تكون عملية وفنية فحسب. كما ظهر أيضاً أن المعرفة العلمية تفتقر إلى كل هذه المزايا، على الرغم من مزاياها المتعلقة بجوانب أُخرى. وعليه، فإن المعرفة العلمية لا تستطيع أن تمنح الإنسان معرفة بالعالم بالمفهوم الخاص، وتجيب على تساؤلات الإنسان الذي يريد تفسيراً عاماً للوجود وتحليلاً شاملاً له.

إن جميع الذين تحدثوا عن معرفة العالم العلمية، أو أطلقوا على فلسفتهم اسم (الفلسفة العلمية)، تراهم، بعد التمحيص، قد ولجوا أماكن لا يضع العلم قدمه فيها. إنهم استغلوا أوجه شبه سطحية بين بعض فرضياتهم وبعض المعطيات العلمية، فأطلقوا على فلسفتهم خطأً إسم الفلسفة العلمية، وسموا نظرتهم إلى العالم نظرة علمية. وهنا ينبغي ألاّ ننسى التأثير الإعلامي لهذه التسميات.

المنظور الفلسفي:

على الرغم من أن معرفة العالم المعرفة فلسفية لا تملك دقة المعرفة العلمية، فإنها، من جهة أخرى، تستند إلى (أصول). هي أولاً أصول بديهية وذات قيمة نظرية مطلقة، وهي، ثانياً، عامة وشاملة، وهي ثالثاً ثابتة وغير قابلة للتغيير. وبالطبع فإن المنظور الفلسفي للعالم مقنع، وثابت، شامل، وغير محدود.

وبخلاف المنظور العلمي الذي يشبه مصباحاً كاشفاً في ليلة ظلماء، فإن المنظور الفلسفي أشبه بنور الفجر الذي يلف كل شيء على الرغم من أنه نور يختلط به الضوء بالظلام، وأن الدقائق المرئية تحت المصباح الكاشف، تصعب رؤيتها في ضوء الفجر.

إن المنظور الفلسفي للعالم يجيب على كل تلك المسائل التي تضم العالم في كلياتها، وتميز هيئته وملامحه، وتقيم أُسس الايديولوجية الإنسانية. أو إنها تقوّضها من جذورها.

إن كلا المنظورين العلمي والفلسفي مقدمتان للعمل، ولكن بصورتين مختلفتين. فالمنظور العلمي مقدمة عمل من حيث كونه يمنح الإنسان القوة والقدرة على التصرف في الطبيعة واستخدامها حسبما يشاء، أما المنظور الفلسفي فهو مقدمة عمل من حيث كونه يعطي نظرة الإنسان إلى الوجود شكلاً خاصاً، ويمنحه المثال، أو يسلبه مثاله، ويؤثر في طراز مواجهة الإنسان للعالم وفي رد فعله إزاءه، ويعين موضعه فيه وفي المجتمع، ويسبغ على حياته معنىً خاصاً، أو أنه يجرد حياته من كل معنى، ويجر الإنسان نفسه إلى العبثية والعدم.

أما المسائل الأُخرى من قبيل: هل ثمة فلسفة مستقلة عن العلم؟ ما الأسس التي تستند عليها؟ وما هي معايير الصحيح وغير الصحيح منها؟ فهذه مسائل سبق أن تكلمنا عنها في مناسبات أخرى.

المنظور الديني:

إذا اعتبرنا كل وجهة نظر عامة حول العالم والوجود، أي في المسائل التي تدور حول ماهية الوجود ككل وشكله.وصورته، ناشئة من المنظور الفلسفي، بصرف النظر عن مبدأ هذا المنظور، أهو يستندُ إلى القياس والبرهان والاستدلال، أم أنه يتلقى الوحي من عالم الغيب، فلا بدَّ لنا أن نعتبر المنظور الديني ضرباً من ضروب المنظورات الفلسفية، فكلا المنظورين الفلسفي والديني لهما حدود متشابهة، مهما اختلفت محتوياتهما.

ولكن إذا أخذنا مبدأ المعرفة بنظر الاعتبار، على أن أحد مبادىء المعرفة هو العقل والمقولات العقلية، والمبدأ الآخر هو الوحي والإلهام، فلا يبقى ثمة شك في أن المنظورين الفلسفي والديني منظوران مختلفان، كل ما في الأمر هو وجود جوانب في المنظور الفلسفي تختلف كل الاختلاف عما هي عليه في المنظور الديني، كما أن فيهما جوانب أُخرى يقترب بعضها من البعض الآخر.

في بعض الأديان، كما في الإسلام، يصطبغ المنظور الديني بصبغة فلسفية عقلية استدلالية. فالقرآن وأقوال الرسول ﷺ وأمير المؤمنين والأئمة الأطهار عليهم السلام تستند استناداً كبيراً إلى العقل وقواعد المنطق والبرهان في المسائل الفكرية والعقائدية، كمسألتي المبدأ والمعاد. وعليه فإن المنظور الإسلامي، في الوقت الذي لا يخرج عن كونه منظوراً دينياً، لا يبعد كثيراً عن كونه منظوراً فلسفياً عقلانياً.

إن من مزايا المنظور الديني، التي يفتقر إليها المنظور العلمي والمنظور الفلسفي المحض، هي إنه فضلاً عن ميزة الخلود والشمول، فإنه يضفي القداسة على القواعد الفكرية التي ينتظم العالم من خلالها، فإذا علمنا إنه لا بدَّ للايديولوجية من أن تكون على شيء من حرارة الإيمان والإنتساب إلى مذهب ذي حرمة وقداسة بين المذاهب يتبين عندئذٍ إن النظرة إلى العالم تصبح قاعدة تستند إليها الايديولوجية التي تصطبغ بالصبغة الدينية.

يتضح مما تقدم أن أي منظور إلى العالم لا يمكن أن يكون قاعدة متينة ومتماسكة لأية آيديولوجية إذا لم يكن يمتاز بالسعة، وقوة الفكر، والفلسفة وتقديس القيم الدينية واحترامها.

النظرة الإلّهية والنظرة المادية:

أين يكمن اختلاف النظرية الإلّهية عن النظرية المادية؟ ماذا يقول الإلّهي وماذا يقول المادي؟ ما الموضوع الذي يدور حوله بحث هاتين النظريتين عند كل منهما؟.

إن جواب هذا التساؤل بسيط جداً. إن البحث يدور حول الوجود وواقعه. يرى المادي أن الواقع في المادة، في كل ما هو جسم وله طول وعرض وعمق، في كل ما يمكن الإحساس به، في كل ما هو مكاني وزماني، في كل ما هو متغير، وما هو فانٍ، وما هو محدود ونسبي. وهو لا يعترف بأي واقع وراء هذا. أما الإلهيّ فلا يرى الواقع محصوراً في هذه الأمور، بل يؤمن بوجود واقع آخر غير مادي وغير محسوس مجرد عن الزمان والمكان، واقع ثابت وخالد ومطلق أيضاً.

[1]يرى المفكر المادي أن القوى والنظم التي تحكم الواقع هي الروابط والطاقات المادية، وفي نظر المفكر الإلّهي، فإنه يقع أيضاً إضافة إلى تلك، تحت حكم أنظمة وقوى غير مادية.

وعليه، فإن المذهب المادي مذهب إنحصاري، سواء من حيث الواقع أو من حيث النظم والقوى التي تتحكم فيه.

أما المذهب الإلّهي فيعارض الانحصار في كليهما.

التهرُّب من الصيغة الصحيحة:

إن ما يثير الحيرة والتساؤل بهذا الخصوص هو تهرب الماديين من طرح القضية بصيغتها الحقيقية الأصيلة، فهم يحاولون دائماً تجنب وضع المسألة بصورتها الأصلية، بل يخفون صورتها الأصيلة ويعرضون المسألة بصورة بديلة ومغايرة.

إنهم يعرضون المسألة عادة على أن القضية الفلسفية الرئيسة هي: هل المادة أقدم أم الفكر؟ هل الماهية أقدم أم الوجود؟ إن الذين يرون المادة أقدم من الفكر والماهية أقدم من الوجود هم الفلاسفة الماديون أما الذين يقدمون الفكر على المادة ويرون أن الفكر هو الذي سبق الوجود، فهم الإلّهيون والميتافيزيقيون.

يقول انجلز: (إن المسألة الكبرى في الفلسفة، وبخاصة الفلسفة المعاصرة، فيما يتعلق بالفكر والوجود، هي المادة. إن الفلاسفة الذين

يجيبون على هذه المسألة ينقسمون إلى مجموعتين كبيرتين. مجموعة ترى أن الروح أسبق من الطبيعة، وعليه فإنهم يتقبلون فكرة خلق الكون بشكل ما، ويمثلون المعسكر المثالي، أما الذين وضعوا الطبيعة قبل الروح، فينتمون إلى المعسكر المادي).

إن ما يقوله انجلز هنا يتكرر في كتب الماديين. يقول (افانا سيف) في (أصول الفلسفة الماركسية).

(إذا دققنا النظر في العالم الذي يحيط بنا، لرأينا أن كل مر.ـرداته ومظاهره إما أن تكون مادية، أو معنوية وروحية وفكرية. والمظاهر المادية هي تلك الأشياء العينية، أي التي لها وجود خارجي بمعزل عن فكرة الإنسان وإدراكه. أما ما هو موجود في فكر الإنسان فمشمول بالنشاط النفسي ويرتبط بالجانب المعنوي والفكري. والآن فلننظر ما الرابط الذي يربط بين المادي والمعنوي. هل يظهر المعنوي والفكري من المادي أو بالعكس؟ إن قضية ماهيّة هذا الارتباط، أعني ما يربط الفكر والروح بالوجود المادي قضية رئيسيّة من قضايا الفلسفة.

إن لقضية الفلسفة الرئيسة جانبين: الجانب الأول يتناول البحث في أيهما أقدم، المادة أم الفكر هل المادة هي التي تخلق الروح، أو العكس هو الصحيح؟ أما الجانب الآخر فيدور حول السؤال: هل يمكن معرفة العالم؟.

بالغور في محتوى قضية الفلسفة الرئيسة يمكن أن ندرك بسهولة أن هناك لحلها وجهين متناقضين من حيث الأساس، وهما: إما القول بتقدم المادة، وإما القول بتقدم الفكر. وهذا هو السبب في وجود وجهتي نظر قديمتين في الفلسفة: المادية والمثالية.

إن الذين يقدمون المادة ويؤخرون الفكر على اعتبار أن هذا وليد المادة فهم أصحاب المذهب المادي، وهم يرون أن المادة خالدة، ولم تخلق، وليس هناك أية قوى خارقة للعادة خارج هذا العالم، وأن الروح وليدة تكامل المادة وهي من خصائص الجسم المادي الفائق التطور كدماغ الإنسان.

أما الفلاسفة الذين يقدمون الروح، فهم من أتباع المثالية ويقولون إن الإدراك أقدم من المادة وجوداً، وهو الذي خلق المادة ووهبها الحياة. إن الإدراك هو أساس الوجود ومنبعه. أما أي إدراك هو الذي خلق العالم، فإن آراء المثاليين تختلف فيه. فالمثاليون الفكريون يرون أن العالم من خلق إدراك الفرد الإنساني. أما المثاليون العينيون فيرون أن العالم قد خلقه إدراك عيني (موجود خارج الإنسان). وهذا ما يعرف عند الفلاسفة بالمثال المطلق، ويسمى أحياناً بالإرادة العالمية، وغير ذلك.

ترى لماذا يطرح الماديّون المسألة هكذا؟ لماذا يعتبرون نظرية إنكار التحقق العيني للوجود ولا جدوائيته (أي المثالية الفكرية على حد قول افانا سيف)، وهي في موضع التقابل مع الفلسفة بالنظر لأن الواقعية هي التي تشكل أساس الفلسفة نظاماً فلسفياً؟ لماذا ينظرون إلى مجموعة من المسائل التي تتعلق بقضايا المعرفة ولا تربطها رابطة بكون الأشياء عينية أو غير عينية، كتلك المسائل التي يطرحها (كنت) و (هيغل) في مسألة المعرفة، ينظرون إلى كل هذه الأمور على أنها تنضوي تحت عنوان الواقعية وإنكار العالم الخارجي؟ لماذا يصرون على استعمال كلمات مثل (الروح) و (الإدراك) مما يصدق على الإنسان فقط، فيطلقونها على الله، فكان من أثر الخصوصية الإنسانية في هذه الكلمات أن امتنع الفلاسفة الإلهيون من إطلاقها على الله، ترى ما هي أسباب هذه الأمور وأسرارها؟.

إن السرّ في كل ذلك واحد، وهو تحريف الأفكار، والخوف من مواجهة الصورة الواقعية للمسألة.

هل سبق لكم أن سمعتم أن حكيماً أو متكلماً أو نبياً قد جعل من مسألة تقدم الفكر على الوجود أو الإدراك على المادة، وسيلة للدفاع عن مذهبه؟ أَثَمَّةَ تلازُم بين النظرية الإلهية عن الوجود وتقدم الإدراك على المادة؟ هناك عدد من الفلاسفة الإلهيين يقولون بإن الروح حصيلة الحركة الجوهرية في المادة والطبيعة، كما إنهم لا يرون تناقضاً بين تقدم المادة على الإدراك

وأصالة الروح وخلودها وتجردها بمثل ما ليس هناك أي تلازم بين النظرية المادية، أي إنكار الله وما وراء الطبيعة من جهة وتقدم المادة على الإدراك بالمفهوم الذي يذكره انجلز وأتباعه. برتراند راسل، مع أنه مادي ينكر وجود الله وما وراء الطبيعة ولا يؤمن بالدين، إلاّ أنه فيما يتعلق بالعلاقة بين المادة والإدراك يدلي بآراء يستفاد منها قوله بتقدم الادراك على المادة، ويدعي بأن الفيزياء الحديثة قد توصلت في آخر نظرية لها إلى هذه النقطة.

سبق أن أشرنا إلى رأيه بشأن العالم، حيث قال: (إن العالم، في رأيه، ليس سوى مجموعة من النقاط والطفرات التي تفتقر إلى الوحدة، وإلى الدوام، وإلى النظام والترتيب، وإنه خالٍ من أي محتوى يؤدي إلى علاقة حب وتعلق».

وعليه، فإن ما ندركه من العالم من صور على شكل أَبعاد، ووحدات، واستمراريات، ونظم، ليست سوى أفكار لا علاقة لها بعالم الواقع، حسب قول راسل.

لقد قال أيضاً: (إذا تغاضينا عن التعصب والعادات، فمن النادر أن نستطيع الدفاع عن وجود العالم نفسه، إذ أن النظريات الفيزيائية تضطرهم إلى ملاحظة ما ذكر).

إذا لم يكن هذا هو المثالية، فما عساها تكون؟ يبدو أن ليس هناك ما يمنع من أن يكون المرء مثالياً، وينكر وجود الله وما وراء الطبيعة، في الوقت نفسه.

لقد قال أيضاً: (إن الشمس، في نظر فيزيائي اليوم، ليس أكثر من أمواج من الاحتمالات. فإذا سألتم: ما هذه التي تدعونها احتمالات؟ أو في أي محيط تسير هذه الأمواج؟ لأجابك الفيزيائي كالمجنون: لقد سمعنا كثيراً من هذا الكلام. لنفرض إننا أخذنا المسألة مأخذاً آخر، فماذا حينئذٍ؟ مع ذلك، إذا كنتم تصرون، سوف يجيبكم قائلاً: إن الأمواج موجودة في معادلته، والمعادلة في فكره).

فهل يختلف ما قاله افانا سيف عن (المثالية الفكرية) بشيء عن هذا الذي يقوله هذا الفيزيائي والرياضي الذي ينكر وجود الله وما وراء الطبيعة بماديته المنتمية إلى القرن العشرين؟.

يتضح إذن إمكان تقديم المادة على الإدراك، أي اعتبار المادة بمثابة الأم، والإدراك وليدها. والانتماء، في الوقت نفسه، إلى الفلسفة الإلهية، بل والقول بأصالة الوجود وبأسبقية الفكر، كما هي حال بعض الفلاسفة، مثل صدر المتألهين.

كذلك يتضح إمكان اعتبار الإدراك أصلاً، والشك في الوجود العيني لما وراء الإدراك، أو إنكاره وفي الوقت نفسه إنكار الله وما وراء الطبيعة، كما هي حال راسل وأمثاله.

يمكن القول إذن أن المقياس الرئيس في الإختلاف بين المذهب الإلٓهي والمذهب المادي هو (خلق العالم). فالإلهي يرى العالم مخلوقاً، والمادي يراه غير مخلوق.

غير أن هذا المعيار ليس صحيحاً أيضاً. صحيح أن الإلٓهي يرى العالم مخلوقاً، إلاّ أنه ليس من الضروري أن يعتبره الماديون غير مخلوق، فالمادية الجديدة، أي المادية الجدلية، تدَّعي، وفق المنطق الجدلي، أن العالم (صيرورة) لا (كينونة)، وإن العالم (جريان) وليس شيئاً ذا جريان، وأن هذه (الصيرورة) أو (الجريان) ناشئة عن التناقض الذاتي في الأشياء. وعلى ذلك فإن العالم، كما يقول ماركس (ذاتي الخلق)؛ يخلق نفسه بنفسه، وإنه كما يقول ماركس أيضاً، (تناسلي ذاتي السير) أي أن العالم في حالة تخلّق دائم، وفي حالة نموٍّ ذاتي.

إن الإلٓهيين يدعون أيضاً أن العالم في حالة تخلّق مستمر، فالخلق ليس أمراً (آنياً) حدث في الماضي وانتهى، بل هو حدث تدريجي مستمر، أي أن العالم في حالة (صيرورة) مستمرة. إن العالم في حالة دائمة من الحدوث

والفناء. إنه حدوث دائم ومستمر، وبما أنه في حالة حدوث دائم ومستمر، فإن أية مرحلة منه ليست في مرحلة سابقة ولا في مرحلة لاحقة، وعليه لا يكون العالم (ذاتي الخلق) ولا في حالة من (التناسل الذاتي السير) فلا يمكن أن يكون العالم علة وجوده. إذن لا بدَّ من وجود علة خالدة ذات إحاطة شاملة هي التي تحفظ استمرارية وديمومة وجود العالم.

وعليه، فالمعيار ليس كون العالم إلهياً أو مادياً، مخلوقاً أو غير مخلوق.

إن الماديين، لكي يزيدوا من إخفاء وجه المسألة الحقيقي، يطرحون أسساً أخرى غير ذلك الأساس الذي قالوا عنه إنه (المسألة الفلسفية الأساس)، والذي يصطلح عليه أنه يختص بالمنطق ويبين ما بين المذهبين من اختلاف.

يقول ستالين في رسالة حول المادية الجدلية:

(إن الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقيا، لا يعتبر الطبيعة مجموعة من المصادفات والمظاهر المفككة والمجزأة التي لا يرتبط بعضها ببعض، بل على العكس، يرى الطبيعة مجموعة أشياء في وحدة تامة ومظاهر يرتبط بعضها ببعضها الآخر ارتباطاً آلياً متسلسلاً...).

إن (الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقيا التي تعزو للطبيعة حالة من الركود والسكون وعدم التغير، يرى الطبيعة متحركة وفي حالات تحول متتالية وفي تكامل وتقدم دائميين...).

(إن الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقيا، يرى أن سير التكامل يجري جرياناً بسيطاً في النشوء والارتقاء ولا تنتج تغيراته الكمية تحولات كيفية واضحة ومهمة...).

(إن الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقيا، يرى أن في الأشياء والظواهر في الطبيعة تناقضاتها الداخلية، وذلك لأن لكل منها قطباً سالباً وآخر موجباً، لها ماضٍ ولها مستقبل.

إن الإسلوب الجدلي يعتقد أن جريان تكامل الداني إلى العالي ليس نتيجة لتكامل الظواهر واتساعها وانسجامها، بل على العكس من ذلك، يرى ذلك نتيجة التناقضات الكامنة في الأشياء والظواهر فيحدث ما يحدث على أثر الصراع بين ميول المتناقضات على أساس التضاد الموجود بينها. . .).

أما إذا أردنا أن نسمع عن المذهب الإلهي، أو المذهب الميتافيزيقي، فيجب أن تتقبل (تعبدياً) كثيراً من الأشياء التي لا تعرف روحنا ولا روح أي إلهي آخر. علينا أن نقبل بأن الميتافيزيقيين لا يعترفون بوجود عالم عيني، أوّلاً، وأن أجزاء العالم منفصلة لا رابط بينها، ثانياً، وأن العالم ثابت لا حركة فيه وغير قابل للتغيير، ثالثاً، وأن التغيرات التكاملية تسير على وتيرة واحدة ولن تبلغ حد الطفرة أبداً، رابعاً، وأن ليس في العالم تناقض، خامساً، وعلى فرض وجود تناقض ما، فإنه ليس تناقضاً ذاتياً بصورة صراع بين الجديد والقديم.

لا بدَّ للميتافيزيقيين أن يتقبلوا بأن هذا طراز تفكيرهم، وأن هذه هي نظرتهم إلى العالم، على الرغم من أنهم لا يعلمون لحد الآن أنهم يفكرون وينظرون إلى هذا العالم وفق هذا المنحى من التفكير. فلو أراد هؤلاء أن يعرفوا كيف يرون العالم، عليهم أن يستعيروا نظاراتهم من أيدي الماديين والديالكتيكيين، إذ أنهم بنظاراتهم لا يستطيعون أن يروا العالم ميتافيزيقيا.

تحضرني الآن حكاية قاضي بلخ، وهي تدور حول رجل طال غيابه عن بلدته، فحكم القاضي بموته واتفق أن ظهر الرجل بعد ذلك بأيام، فقبض عليه رجال القاضي وألقوه في التابوت بالقوة وحملوه وساروا به إلى حيث يدفنونه. وكلما رفع صوته بالصراخ بأنه حي، إلى أين تذهبون بي؟ كانوا يردُّون قائلين إنك مخطىء. لقد قال القاضي إنك قدْ مُتَّ، فأنت ميت ويجب دفنك.

فالميتافيزيقيون لا يحق لهم أن يقولوا: إننا واقعيون، وأقدر منكم على إثبات أصالة الوجود، وإننا نحن وحدنا القادرون على إثبات ذلك. ولا يحق

لهم كذلك أن يقولوا: إننا لم نقل إن أجزاء العالم منفصلة بعضها عن بعض. بل إن ظهور نظرية وحدة العالم وترابط أجزائه ترابطاً آلياً مرجعه إلينا، لأننا نحن الذين قلنا إن العالم كائن حي، كالإنسان، وأن مذهبنا هو وحده الذي يحق له القول بوجود رابط آلي يربط جميع أجزاء العالم.

والإلّهي لا يحق له أن يقول إن أعلى النظريات في حركة العالم بل إن حركة العالم نفسها قد ظهرت على يدي، وأن مذهبنا هو القادر على إثبات كون العالم جرياناً وليس شيئاً جارياً.

ولا يحق له أيضاً أن يقول: إن ما تسمونه تبديل التغيير الكمّي إلى تغيير كيفيّ، نحن سبقناكم إليه قبل سنوات، بل قرون، بصيغته الصحيحة، وهي (إن التغييرات الكيفية مقدمات للتغييرات الكميّة) أما ما يقوله علم الحياة بشأن تكامل الاحياء، فإنه نظرية جديدة لا علاقة لكم بها.

ولا يحق له أن يقول: إننا نحن أول من اكتشف الدور الأساس الذي يلعبه التناقض في العالم. وإذا تغاضينا عن سلسلة الأخطاء التي وقعتم فيها بأنكم اعتبرتم التناقض نفسه عاملاً حركياً، بدون الالتفات إلى عوامل التناقض، وبدون الالتفات إلى أن دور التناقض دور ثانوي، وبدون الالتفات إلى أن عوامل التناقض وقواه هي نفسها معلولات لحركة العالم وتحولاته وتغيراته. لذلك فالتناقض لا يمكن أن يكون وجهاً للحركة. بل إن التحركات والتحولات هي التي تؤدي إلى ظهور التناقض والقوى المتناقضة، وهذه بدروها تصبح عاملاً من عوامل تسريع التحرك.

نعم، لا يحق للميتافيزيقي أن يردد تلك الأقوال، لأنه إذا رددها على لسانه، فما يكون من أمر هذه الاعتراضات «العلمية» الكثيرة التي ترد على أقواله؟.

لا يحق للميتافيزيقي أن يسأل: كيف يمكن لي، بعد إنكاري العالم العيني، أن أصفه بأنه على صورة أجزاء مفككة ومفصلة؟ ولا يحق له أن يسأل: كيف، وأنا أنكر وجود العالم، أقول إنه ثابت لا يتحرك؟.

لا يحق للميتافيزيقي أن يسأل: كيف يمكن أن أعتبر العالم ساكناً وراكداً وغير متغير، ثم أقول إن سير التكامل يجري جرياناً في النشوء والارتقاء، ولا تنتج تغيراته الكمية تحولات كيفية؟.

نعم، لا يحق له الكلام على أي من هذه المسائل، لأن القاضي هذا حكم، ولا مرد لحكم القاضي، ترى لماذا لا يملك الماديون، وعلى الأخص الماديون الجدليون، الجرأة على المواجهة المباشرة؟ لماذ لا ينقلون كلام الآخرين على حقيقته وينقدونه؟ لماذا (يقتلون القتيل ثم يبكون عليه) أي يحرفون الكلام ومن ثم يبدأون بنقده؟ لماذا لا يثقون بأنفسهم وبأسلوبهم؟.

تعالوا نضع كل مذهب في قبال الآخر بكل صراحة وجرأة، ونقيّمهُ على وفق الأصول العلمية والمنطقية.

هل المذهب الإلّهي يعني إنكار الطبيعة؟ أم يعني إنكار قوانين الطبيعة؟ أم هو إنكار قانون العلة والمعلول؟ أم إنكار قانون الحركة؟ أم ينكر تأثير أجزاء الطبيعة بعضها ببعض، أم أنه لا يرى العالم كلاً لا يتجزأ؟ أم أنه ينفي التكامل؟.

أو على العكس، إن الإلهي لا يرى الوجود منحصراً بالطبيعة، ولا يرى أن قوانين الفيزياء والكيمياء هي وحدها التي تحكم الوجود، ويرى أن العالم كل مدرك، وأن له ماهية تبدأ (منه) وتنتهي (إليه).

إن الفرق بين الإلّهي والمادي كالفرق بين العالم النفسي والمحلل النفساني. فقبل أن يكتشف المحلل النفساني حدود الوعي الباطن، لا تكون نفس الإنسان في نظر العالم النفسي سوى سلسلة من الإدراكات، والأحكام، والاستدلالات، والغرائز، والعواطف، والميول، والرغبات، والإرادات، وهي جميعاً مما يحس بها الإنسان. وبعد ظهور المحلل النفساني، اكتشفت مناطق أوسع أطلق عليها اسم (اللاوعي أو اللاشعور). ودنيا اللاوعي هذه أوسع بكثير من دنيا الوعي والشعور وأعظم، وتسيطر عليه. فالمحلل

النفساني لم ينف منطقة علم النفس السابقة، بل إنه أخرج واقع النفس الإنسانية من حدود منطقة الوعي، وهو كذلك لم ينف قوانين دنيا الوعي، ولكنه توصل إلى سلسلة من القوانين الأُخرى الخاصة باللاوعي والمسيطرة على قوانين دنيا الوعي.

طريق المعرفة:

الشيء المهم هنا هو كيف يتعرف الإلّهي على عالم يقع وراء العالم المحسوس، نسبته إلى العالم المحسوس كنسبة دنيا اللاوعي إلى دنيا الوعي، بل أكثر، كمثل (الشيء) إلى (الفيء) أو كنسبة العاكس إلى المعكوس، أو الشعاع إلى مصدر النور؟ ترى أثمة طريق إلى تلك المعرفة؟ صحيح أننا إذا لم نعثر على طريق إلى المعرفة المطلوبة، يجب علينا أن نلتجىء إلى (اللاأودية) وليس إلى المادية التي تنفي وتجزم. ولكن هل من الصعب العثور على طريق لمعرفة عالم ما وراء الطبيعة، ولمعرفة قوانين أخرى غير التي في المادة وما تنتج عنها؟.

إن طرق معرفة العالم الآخر متعددة، ليس هنا مجال تبيانها وتوضيحها. إن واحداً من تلك الطرق يمر عبر الطبيعة مباشرة. إنه طريق تظهر فيه الطبيعة (مرآة) و(آية) و(دليلاً) على ما وراء الطبيعة. يثبت هذا الطريق أن ماهية الطبيعة (منه) و(إليه).

إن معرفة ما وراء الطبيعة بهذه الصورة ـ وهي معرفة بالآثار والدلائل ـ لا تختلف من حيث الماهية عن الأسلوب الذي نتبعه لمعرفة معظم أمور العالم. أي أن معرفتنا بعدد من الأشياء معرفة مباشرة مبنية على أساس الدرس والملاحظة بدون واسطة. إلاّ أن معرفتنا بأمور أخرى معرفة غير مباشرة، مبنية على دراسة آثارها ودلائلها.

فمثلاً، نحن نعرف آثار الحياة عن طريق الملاحظة مباشرة، ولكن الحياة نفسها، باعتبارها عاملاً يكمن في الكائنات الحية، نتعرف عليها

ونصدق بها عن طريق آثارها ودلائلها، وبعبارة أخرى إن معرفتنا بالحياة معرفة غير مباشرة نصل إليها عن طريق الاستنباط والاستدلال، وما يصطلح عليه باسم (البرهان الإنّي).

كذلك أمر معرفتنا بالنفس اللاواعية، فهي معرفة غير مباشرة عن طريق الآثار والعلائم و(البرهان الإنّي) بينما معرفتنا بالنفس الواعية معرفة مباشرة عن طريق الملاحظة الباطنية.

هل تعلمون أن معرفتنا بالوقائع والحوادث الماضية عن الأشخاص، مثل معرفتنا بابن سينا، مثلاً، هي معرفة غير مباشرة، أي أنها من النوع الاستنباطي الاستدلالي وبطريق (البرهان الإنّي).

يحسب المرء لأول وهلة أن معلوماته عن الحوادث الماضية التي كانت حوادث ملموسة في حينها معلومات مباشرة، وعلى الأخص إذا كان قد (سمع) عن تلك الحوادث من أشخاص أو (قرأ) عنها في كتاب، مع أن ما سمعه لم يكن سوى مجموعة من الكلمات والأصوات تخرج من فم إنسان معاصر، وأن ما رآه لم يكن سوى الحبر على الورق في صورة خطوط ظهرت يوماً هناك وما زالت باقية. أما ابن سينا فليس أياً من تلك. إنما الفكر يستدل بالبرهان العقلي على وجود شخص اسمه ابن سينا يتصف بالصفات المذكورة، فيذعن بوجوده إذعاناً يقينياً غير قابل للشك ـ على الرغم من أن راسل يقول إن هذا الإذعان عند الذين لا يملكون فكراً فلسفياً يكون إذعاناً لا واعياً ـ وعليه فإن وجود ابن سينا في أذهان أبناء هذا العصر وجود استنباطي ومعقول، وليس وجوداً محسوساً.

فضلاً عن ذلك، إذا ما أمعنّا النظر جيداً ومحّصنا إذعانات الفكر بشأن الموجودات التي نحسبها محسوسة، نجد أن معلوماتنا ومعرفتنا حتى عن أقرب الناسّ الذين نعاشرهم يومياً واصلة إلينا عن طريق غير مباشر وهي من النوع الاستبطاني العقلاني، عن طريق (الآية) و(العلامة).

إن الكائن الوحيد الذي نعرفه مباشرة بدون وساطة الآثار والعلاقات هو نفسنا، وما عداها فنحن نصل إلى معلوماتنا عنه بالواسطة وبطريق غير مباشر، بما في ذلك الوجود العيني للآيات والعلامات نفسها، فإننا نعرفها أيضاً عن طريق آياتها وعلاماتها. أما إذا عرفنا الله عن طريق التزكية وصفاء النفس، فتكون تلك معرفة مباشرة وبدون وساطة.

فما أعجب أن نعلم، بعد التمحيص، أن معرفتنا بالعالم الخارجي معرفة غير مباشرة، وأن المعرفة المباشرة تنحصر في معرفة النفس ومعرفة الله.

إننا لكي نوضح كيف أن معرفتنا حتى بوجود صديق نعاشره كل يوم معرفة غير مباشرة نحصل عليها من طريق الاستنباط والاستدلال العقلي بالدلائل والامارات، نذكر لكم ما يقوله فيلسوف ورياضي وفيزيائي مادي ينكر وجود الله. إنه راسل نفسه. يقول في بحث له عن عدم صلاحية تعميم نتائج الحالات التي أُجريت فيها تجارب على الحالات التي لم تجر فيها تجارب:

(سبق القول بأن ما أجريت عليه التجارب أقل بكثير مما يخطر ببال الإنسان. فمثلاً أنت تدعي بأنك ترى صديقك السيد (جونز) في حالة المشي، إلاّ أن قولك هذا أكبر مما لك حق التصريح به. إن ما تراه ليس سوى نقاط متتالية ملونة تجري على أرضية ساكنة. إن هذه النقاط، وبطريقة بافلوف في الاقتران الشرطي، تحيي في فكرك (جونز)، ومن ثم فإنك تقول إنك ترى جونز... إن قولك إنك ترى جونز أشبه ما يكون بارتداد قذيفة عن جدار متجهة إليك، فتقول إن الجدار قد ارتطم بك، حقاً ما أقرب هذين المثلين من بعضهما. وعليه فإن الأشياء التي نتصور رؤيتها لا نراها أبداً. فهل من دليل على أن الشيء الذي نظن أننا نراه ـ وأننا لم نره في الواقع ـ موجود؟ إن العلم طالما افتخر بكونه تجريبياً، وإنه لا يؤمن إلاّ بما يمكن التحقق منه. والآن يمكنك أن تحقق في ذهنك تلك الظواهر التي تسميها (رؤية جونز)، ولكنك

لن تستطيع أن تدرك جونز نفسه حقاً. إنك تسمع أصواتاً وتقول إن جونز يتحدث إليك، وتحس أن يداً تمسّك فتقول إن جونز قد لمسك بيده، وإذا لم يكن قد استحم منذ أيام، فإنك تشمئز من رائحته إذا اقترب منك وتعزو تلك الرائحة إلى جونز. والآن إذا كنت قد وُضعت تحت تأثير هذا البحث، فلك أن تخاطبه عبر التلفون، قائلاً: آلو، هل أنت هناك؟ فتسمعه يقول نعم، ألا تسمعني؟ ولكن إذا اعتبرت كل هذه شواهد على أنه هناك، فإنك لا تكون قد أدركت وجهة نظر هذا البحث...).

يقصد راسل أن يقول: إن وجود شخص مثل جونز بالنسبة إلى صديقه نوع من الاستنباط وليس مشاهدة مباشرة. ولكن بما أن راسل يقول بالمعرفة المنطقية، فإنه يرى أن الشيء، الذي تراد معرفته يجب أن يوضع تحت الدرس مباشرة، أو أنه يقع، في الأقل، تحت التعميم، في حين أن وجود جونز لا هو من المشاهد المباشرة ولا هو نتيجة تعميم المشهود على غير المشهود، وعلى ذلك فإنه يستنتج منطقياً إن وجود جونز مشكوك فيه، ولا يمكن إثباته علمياً.

إن هذا الاستنتاج الخاطىء ناشىء عن طريقة راسل المنطقية والفلسفية في المعرفة الخاطئة، والتي سوف نوضحها فيما بعد.

والنقطة الأخرى التي يجب التنويه بها هي أن الفكر الفلسفي هو وحده الذي يشك في وجود شخص مثل السيد جونز، أما الفكر البسيط العادي فلن يدع للشك طريقاً إلى نفسه. فلماذا؟

هل هذا من قبيل الشك في البديهيات؟

كلا أبداً..

عندما يقف الطفل أو الإنسان العادي أمام المرآة ويرى صورته فيها، هل يشك في أن صورته موجودة فعلاً في المرآة؟ إن الفكر الفلسفي لا يشك مطلقاً في عدم وجود أية صورة في المرآة.

الحقيقة هي أن الفكر غير الفلسفي لا يدرك أن ما يراه ليس الوجود العيني للأشياء، بل هي الصور المنعكسة عن الأشياء في الفكر، وعليه فإنه لا يشك في وجود ما يراه، ما دامت التجربة لم تثبت خلاف ذلك. غير أن الفكر الفلسفي يرى الفرق بين الاثنين. إن انعكاس صور الأشياء في الذهن في نظر الفكر الفلسفي ليس سوى حكاية عن بعض الأفعال والانفعالات التي تصدر عن الأعصاب، وهي مجرد دليل وإمارة على وجود واقع هو سبَّب تلك الآثار والتأثيرات، وعلى هذا فإن وجود السيد جونز للفكر غير المنطقي وجود محسوس ومشهود ومعرفة مباشرة، ولكنه للفكر الفلسفي وجود غير محسوس وغير مشهود ومعرفة غير مباشرة، أي أنه وجود استنباطي استدلالي معقول.

أما كون راسل يريد من كل هذا ـ كالشك الفلسفي في وجود السيد جونز ووجود أي أمر آخر من هذا القبيل، وعلى الأخص وجود وقائع كانت في الزمن الماضي (مثل ابن سينا في المثال السابق) ـ أن يصل إلى نتيجة فناشىء من خطأ منطقه الفلسفي.

المعرفة السطحية والمعرفة المنطقية التعميمية والتجريبية:

إن الإنسان، مثل أي حيوان آخر، يحس بالعالم لأول وهلة، ويختزن ما يحس به في ذاكرته. إلاَّ أن الإنسان يمتاز بالقدرة على التفكير والتعقل، ولذلك فهو يقوم بنوع آخر من المعرفة، وفي هذه المرحلة من المعرفة يعمد الإنسان إلى عدد من الصور المشابهة فيصوغ منها مفهوماً كليّاً عاماً، ثم يصنف هذه الكليات في مجموعات يضع لكل منها مقولة خاصة: الكم، والكيف، والإضافة، والجوهر، وغير ذلك. ويجري سلسلة من التجارب فيطلع على خواص الأشياء وآثارها، ويعمم ما يصل إليه من نتائج تجاربه على عدد من الأفراد، ويكتشف القوانين الكلية.

إن مسألة تعميم القضايا التي اختبرت على القضايا التي لم يجر اختبارها تعد من المسائل الفنية. إن أصحاب المادية الجدلية يمرون بالمعركة كالعادة مروراً بدون أن يجشموا أنفسهم عناء التورط فيها، ويريحون أنفسهم

ببضع جمل بسيطة، قائلين: (إن عدداً من الظواهر لا يحصى في العالم العيني الخارجي ينعكس عن طريق حواسنا الخمس في الدماغ مما يعطي معرفة حسّية في أول الأمر. وبتجمّع معطيات كافية من الإدراك الحسي، تظهر (طفرة) وتتحول المعرفة الحسية إلى معرفة تعقلية، أي أنها تتحول إلى (مثال)، غافلين عن إنه لو كانت المعرفة التعقلية من نوع الطفرة وأنها تجاوز الكم إلى الكيف، فلا تعدو هذه المعرفة عن أن تكون انعكاساً من انعكاسات العالم، وذلك لأنه في كل طفرة وتجاوز من الكم إلى الكيف يغيّر الشيء ماهيته ونوعيته، ويتغير كلياً ويصبح شيئاً آخر. فإذا كان الإحساس انعكاساً للعالم الخارجي ثم يغير ماهيته فيصبح صورة تعقلية، تكون رابطة التعقل عندئذٍ مقطوعة عن العالم الخارجي، وهذا يعني المثالية.

الحقيقة هي أن جميع النظم الفلسفية الغربية تحار في توضيح ميكانيكية التعميم. وهذا (راسل) لا يخفي حيرته بهذا الخصوص، كما رأينا.

ولما كان هذا النوع من المعرفة المنطقية مقبولاً من لدن الجميع، فلا نرى موجباً لبحث موضوع ميكانيكية التعميم من وجهة النظر الإسلامية.

إنما الذي ينبغي أن نشير إليه هنا هو أن المعرفة المنطقية لا تنحصر بالمعرفة التجريبية التعميمية. ففي المعرفة التجريبية يقوم الفكر أولاً باختبار بعض الامور اختباراً عملياً، ومن ثم يسحب الحكم الناتج من هذه الامور المجربة على الامور المشابهة. وفي الواقع، إن عمل المعرفة الفكرية يتحرك حركة أفقية

المعرفة المنطقية العمودية:

غير أن للفكر نوعاً آخر من طرق المعرفة يمكن أن نطلق عليه اسم (المعرفة العمودية)، إذ أن الفكر في هذه الحركة يتخذ من الامور المجربة وسيلة وآلة للنفوذ إلى عمق ما وراءها.

إن ما سبق أن أشرنا إليه، أعني معرفة الطاقة والحياة من آثارها

الخاصة، ومعرفة اللاوعي عن طريق بعض النشاطات الواعية، ومعرفة الماضي البعيد بالآثار والعلائم الحاضرة، وحتى إدراك الفكر الفلسفي بالوجود العيني والواقعي للمحسوسات من العلائم والآثار الحسّية المباشرة التي تحدث في الحواس، كلها من هذا النوع من المعرفة، وهذه هي المعرفة التي أطلقنا عليها اسم المعرفة بالاستنباط أو بالاستدلال، أو بحسب تعبير القرآن، المعرفة بالآية والعلامة.

إن المعرفة بتوسط الآية والعلامة، بخلاف ما يتصوره بعضهم، معرفة تعقلية وفلسفية. صحيح أن ما اتخذ وسيلة وآية هو أمر محسوس ومشهود، إلاّ أنها معرفة فلسفية وتعقلية خالصة.

من هنا يتضح أن معرفة الله، وإن لم تبد معرفة تجريبية، أي أنها لا تضع الله تحت التجربة، إلاّ أن ماهية هذه المعرفة لا تختلف كثيراً عن ماهيات مجموعة من معارفنا عن الطبيعة، كالحياة، والوعي الباطني أو اللاوعي، وغيرهما.

إنما الإختلاف هو في كون الإستدلال جزئياً وكلياً. فمثلاً، لا يرى عالم الأحياء سوى آثار الحياة، أما الحياة نفسها فإنه (يستنبطها) استنباطاً.

إن محللاً نفسانياً يلاحظ عدداً من الآثار والعلائم على السطح الخارجي للنفس الواعية، ثم (يستدل) على وجود اللاوعي، أو الوعي الباطني.

إلاّ أن نبياً، أو موحِّداً على غرار ابراهيم، يطلق نظرة في الكائنات جميعها، فيرى فيها آثار (المربوبية) و(المقهورية) و(عدم الاستقلال) وإنها (قائمة بغيرها). لقد لاحظ ابراهيم علائم (المربوبية) و(المقهورية) في نفسه أول الأمر، فراح يبحث عن (ربه) فظنه كوكباً فقمراً فشمساً، ولكنه سرعان ما لاحظ فيها جميعاً إمارات التغير والتحرك والمحكومية، فأشاح بوجهه عنها واستطاع أن ينفذ عميقاً إلى ما وراء العالم المتغير المتحرك. إلى عالم ثابت غير متغير كامل، وقال:

﴿إنِّي وَجَّهتُ وجهي للَّذي فَطَرَ السمواتِ والأرضَ حنيفاً وما أنا من المُشْرِكِينَ﴾[1].

العالم الذي يراه الإلهي:

إن العالم الذي يراه إلّهي حقيقي عارف بالدين يتميز بأنه (منه) أي أن حقيقة العالم تساوي كونه (منه)، ولا يعني هذا إن للعالم حقيقة يمكن أن تنسب أو تضاف (إليه) مثل حقيقة انتساب الإبن لأبيه، ولا كإضافة أي شخص إلى آخر، ولا انتساب حقيقة اختراع ما إلى مخترعه وصانعه، بل إن حقيقة العالم وماهيته هي (هو) نفسه، وهي الصدور نفسه (عنه)، والتعلق والإرتباط نفساهما (به)، والإضافة نفسها (إليه). وهذا هو معنى (الخلق) ومفهومه، ومعنى أن يكون العالم كله (مخلوقاً) من مخلوقات الله.

ومن هنا فإن مسألة هل للعالم بداية زمانية أم لا ـ تلك المسألة التي كثر الحديث عنها. ولقد اعترف فيزيائيو اليوم بوجود بداية للعالم ـ ليس لها أي تأثير على مفهوم الخلق بالمعنى الصحيح للكلمة.

وبالإضافة إلى كون العالم الذي يراه الإلهي ذا ماهية تتصف بأنها (منه) فإنها تتصف كذلك بأنها (إليه)، بل إن هاتين الصفتين متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى. إن الوجود يسير من النقطة التي بدأ منها في قوس نزول ليعود ثانية في قوس صعود إلى النقطة نفسها. وفي هذا يقول مولوي:

تتجـــه الأجـــزاء نحـــو الكـــل فـــالبـــلابـــل تعشـــق وجـــه الـــورد
مـــا يـــأتـــي مـــن البحـــر إليـــه يعـــود فمـــن حيثمـــا جـــاء إليـــه يعـــود
مـــن المبـــدأ سيـــول جـــارفـــة ومن جسدنا روح يُسَيّرها العشق

وهذا هو المعاد الذي ذكره معظم الأنبياء وحثّوا على الإيمان به.

إن العالم الإلّهي عالم خير وجود ووحدة وانسجام، . ويتبع ذلك الشر

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٧٩.

والبخل والتفرق والتضاد. غير أن لهذه الحالات التبعية دوراً أساساً في جريان الخير والجود، وفي ظهور الوحدة والانسجام.

هذا العالم عالم شاعر، فبالإضافة إلى قوانين المادة الجامدة الصلبة ثمة قوانين أخرى تحكمه أيضاً. فكما أن الإنسان مثلاً، من حيث أجهزته الجسمية، تتحكم فيه قواعد وضوابط، وقد تمرض هذه الأجهزة البدنية وقد تشفى بدواء مادي، من حيث روحه التي فيه، وفكره، وعقله واستعداده للتلقي، يقع تحت سيطرة الروح ويجري فيه حكمه وقوانينه، والعلة الروحية تسبب المرض الجسمي كما أن المرض الجسمي قد يشفي الروحية.

العالم كله كذلك أيضاً. هنالك في العالم مجموعة من العلل من الأفعال وردودها، تتحكم في قوانين المادة الجامدة الصلبة، وهي قوانين وليدة روح العالم وقواه المدبرة له.

ولهذا فإن العالم يعنى بخير الإنسان وشره، يحمي الأخيار وطلاب الحق والمدافعين عنه، ويقضي على دعاة الباطل. إن سرّ الدعاء والاستجابة كامن في هذه الصفة من صفات الدنيا.

إن العالم الذي يعرفه الإلهي عالم متكامل موجّه، إن كل كائن في أي موقع كان يتمتع بمقدار من الهداية ـ أو الوحي كما يسميه القرآن ـ يتناسب مع وجوده.

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ، والَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾[1].

إن المجتمع البشري لا يستهين من الهداية. ومن هنا أصل النبوة أيضاً.

هذه الدنيا دنيا لا يضيع فيها شيء ويبقى الإنسان قرين عمله وما أن تحين الساعة حتى يحضر الناس جميعاً إلى معرض الأعمال:

---

(١) سورة الأعلى، آية: ٢، ٣.

﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشتاتاً لِّيُروا أَعْمَالَهُم، فَمَنْ يَعمل مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[1].

إن العالم الذي يظهر في المنظور الإلهي، كل لا يقبل التجزئة، أجزاؤه وأعضاؤه تشبه أجزاء الجسد وأعضاؤه كلها مترابطة وتؤلف بمجموعها (وحدة) واحدة.

وعلى ضوء هذه النظرة إلى العالم، فقد خلق الله بإرادته وبقضائه وقدره العائم في نطاق من النظم والقوانين والسنن. إن القضاء والقدر الإلهي يقضي أن تجري الأمور بعللها وأسبابها المعينة لها، ليس غير.

والإنسان، في هذا المنظور، ولكونه يتمتع بجوهر روحي غيبي، فإنه يتمتع لذلك بإرادة حرة يستطيع بها أن يتحرر من قيود المحيط وقيود المجتمع وقيود الطبيعة الحيوانية إلى حد كبير، وهو لهذا مسؤول عن نفسه وعن مجتمعه.

---

(١) سورة الزلزلة، آية: ٦، ٧، ٨.

القرآن وقضية الفكر

أصل الفكر:

إن واحداً من تعليمات القرآن هو التحريض على التدبر وإعمال الفكر في مخلوقات الله، للوصول إلى أسرار الخليقة، تفكّر في التاريخ وفي سير الماضين، للتعرف على السنن والقوانين التي وضعها الله لحياة المجتمعات البشرية.

إن التفكير السطحي أمر سهل وميسور، إلاّ أنه لا يوصل إلى نتيجة مفيدة. ولكنه إذا كان علمياً يستند إلى مطالعات دقيقة واختبارات وحسابات مضبوطة، أو إذا أراد المرء، في الأقل، أن يطالع بإمعان الآثار الفكرية للآخرين، فإن ذلك عندئذٍ يكون من الصعوبة بمكان، إزاء ذلك يكون عظيم الفائدة، ورأسماله كبير، وذخيرة وافرة لإغناء الروح الإنسانية.

لقد جعل الإسلام التوحيد ركنه الأساس الأصيل. فالتوحيد من أعظم الأفكار التي استبطنها العقل الإنساني. إنه بحاجة إلى منتهى الدقة والتروّي في العمل. فمن ناحية نجد عدم جواز التقليد في أصول هذا الدين وعلى الأخص أصل أصوله، أي التوحيد، بل يتوجب فيه التحقيق. لا مندوحة لهذا الدين عن فرض التدبر والتفكير فرضاً إلزامياً، وعن تخصيص الكثير من آيات القرآن لهذا الموضوع. وهذا ما فعله.

لم يترك القرآن موضوع التفكير مبهماً مطلقاً، أي أنه لم يقل: اذهبوا وفكروا في أي موضوع تشاؤون مهما يكن، وتدبروا في أي أمرٍ كان. إنما هو

يطرح المواضيع طرحاً إجمالياً. ففي الآية ١٦٤ من سورة البقرة يُعَين القرآن مواضيع ويطلب من الناس أن يشمروا عن ساعد الجد ويتعمقوا في بحثها ودراستها: **﴿إنَّ في خلق السموات والأرض واختلافِ الليل والنهار﴾**(١) اذهبوا وادرسوا الكرة الأرضية وتعاقب الليل والنهار. تعرّفوا على نظام الكواكب والنجوم. ادرسوا الأرض وطبقاتها وآثارها والعامل الذي يجعل الأرض تغير موضعها في كل ٢٤ ساعة بالنسبة للشمس، فيحدث الليل والنهار، ادرسوا الكواكب والنجوم وحققوا في علم الهيئة وعلم طبقات الأرض **﴿والفُلك الَّتي تجري في البحر بما ينفعُ النَّاس﴾**(٢).

هذه السفن التي تمخر عباب البحار وتجلب للناس المنافع وتطوي المسافات، فيزداد الإنسان معرفة، أو يتأخر، ويستفيد من الإمكانات التي وهبنا له، فالبحر والسفن وعدم غرقها، والمنافع التي ينالها الإنسان بتسيير السفن، كلها تجري وفق حسابٍ وقانون ونُظم لا يعرفها الإنسان إلاّ بدراستها والتحقيق فيها **﴿وما أنْزل اللَّه من السماء من ماءٍ فأحيا بِهِ الأرض بعد مَوتها﴾**(٣) وهذا المطر الذي ينزل ماء فيحيي به الله الأرض الميتة، وفي هذا آلاف الأسرار الخفية التي لا يسبر أغوارها إلاّ الذي يفكر ويدرس ويعمل فكره فيها فيتعرف على الجوّ والكائنات الجوية وخصائص الأمطار والنباتات **﴿وتَصريف الرياح والسَّحابِ المُسخَّرِ بينَ السَّماء والأرض﴾**(٤) إن هبوب الرياح وحركتها والسحب التي تجوب السماء وفوق الأرض كلها مسخرة وفي حركة دائبة، وهي علامات وآيات لمن يستطيع التعقل والتدبر.

لو أن أحداً لم تره عيناك يؤلف كتاباً، ثم يرسل إليك رسالة يقول فيها: إن أردت معرفتي حق المعرفة فاقرأ كتابي. ويخصص لك بعض فصول

---

(١) سورة، البقرة آية: ١٦٤.
(٢) سورة، البقرة، آية: ١٦٤.
(٣) سورة، البقرة، آية: ١٦٤.
(٤) سورة، البقرة، آية: ١٦٤.

الكتاب طالباً منك مطالعتها بإمعان. فلا شكَّ إنك يجب أن تبذل جهدك في فهم الكتاب بالرجوع إلى معلم أو أُستاذ، وإلى كتب اللغة وتعلم اللغة والحروف والكلمات التي كتب بها ذلك الكتاب، عندئذٍ تستطيع أن تقرأ الكتاب وتتعرف على المؤلف الذي لم نره، إذ لا شك بإنك لا يمكن أن تعرفه بمجرد النظر إلى غلاف الكتاب وجهه وظهره.

إن المطالعة السطحية لعوالم الوجود، تلك العوالم التي تَوَصَّلَ إلى إكتشافها علماء وفنانون مختصون في علم الهيئة والنجوم وعلوم الأرض والاجتماع والنفس، لا تنفع إن لم تكن مطالعة متعمّقة مدققة فاحصة، بل تكون أشبه بمن ينظر إلى غلاف كتاب ليتعرف على مؤلفه وعلى ما فيه. في الحقيقة، إن التفكر والتحليل من الملكات الكامنة في ذهن الإنسان، والتفكير مسيرة يقطعها الإنسان بين معلومات تعنّ للذهن، كالغواص الذي يسبح بين أمواج البحر. فلا بدَّ من وجود معلومات حتى يستطيع الإنسان أن يتفكر فيها، إذ لا بدَّ من وجود الماء حتى يستطيع الغواص من الغوص فيه.

إن من يعرف نبته ورد معرفة كاملة، من حيث جذورها، وسيقانها، وأوراقها، وكيف تتغذى، تتنفس، وتنمو، وطريقة تكاثرها وغير ذلك، فإنه يكون قادراً على التفكير فيها وإدراك الحكمة والعلم والقدرة والتدبير الذي صيغت به. أما الذي لا يعرف من الوردة غير شكلها ولونها ورائحتها، دون معرفة بأسرارها الأُخرى، لن يكون قادراً على التفكير والتأمل فيها وربط كل ذلك بالقدرة والحكمة اللتين تسودان العالم.

العلم هو مادة الفكر. يقال إن الأمر بشيء يشمل الأمر بمقدماته. فلما كان التفكر غير ممكن بغير العلم والمعلومات، فإن الأمر بالتفكر أمر بمادته أيضاً، أي أمر بإكتساب المعلومات الصحيحة حول تلك المخلوقات. القصد هو أن القرآن لم يحث الناس على التفكر فحسب، بل إنه يذكر مواضيع التفكير أيضاً في هذه الآية وفي كثير غيرها.

انحراف المسلمين عن مسار التفكير الإسلامي:

إنه لمّما يؤسف له أن يحصل في تاريخ الإسلام ما يحرف المسلمين في مسارهم عن الوجهة التي وجههم إليها كتابنا المقدس السماوي. بالطبع كان هناك نفر ممن أدركوا مقاصد التعليمات القرآنية والموضوعات التي ينبغي لهم التفكر فيها، وقد فعلوا. وأولئك هم الذين يعدون اليوم من مفاخر المسلمين، بل من مفاخر البشرية. ولكن الأكثرية قد انحرفت عن طريقة القرآن الكريم، وراحوا يتباحثون ويتجادلون في مواضيع لم يطلب القرآن منهم ولوجها. بل نهاهم عنها أشد النهي، لأنها لغو لا فائدة من ورائها ﴿والَّذين هُم عن اللّغو مُعرِضون﴾[1] وإن بدت بصورة بحوث علمية أو دينية.

المجادلات الكلامية:

لو أن أحداً طالع كتب المتكلمين والمواضيع التي بحثوها وجادلوا فيها، والتي شدَّت إليها أفكار الناس قروناً، واستنفدت ثروات طائلة وجهوداً مضنية، وحاول عرضها على القرآن ليعرف إن كانت من تلك المواضيع التي حثَّ الناس على بحثها، يجد أنها أبعد ما تكون عن تلك، بل لا رابط بينهما إطلاقاً. ولكن كثيراً من الناس أمضوا سنوات طوالاً يبحثون ذلك اللغو الذي لا أساس له، ويتجادلون حوله، تاركين المواضيع التي حرّض القرآن الناس عليها وشوقهم إليها، فبقيت على حالها، حتى جاء أناس آخرون يحدوهم الشوق إليها وأخذوا على عواتقهم دراستها، فنالوا أعلى المراتب في العالم، بينما نحن الآن يجب علينا أن نتعلم من أولئك وبكل تذلل وخضوع، تلك الدروس التي حثنا القرآن عليها من قبل.

سبق أن قلت إن الإنسان كلما تعمق في دراسة سُنَنَ خلق الموجودات في هذا العالم، ازداد له وضوح التآلف والنظام والانسجام الذي يربط أجزاء

---

(١) سورة، المؤمنون، آية: ٣.

العالم بعضها ببعض. وإنه ليدرك إنه في الوقت الذي يكون فيه لكل موجود ولو ذرة قوة وطاقة وحركة خاصة به، فإنه غير متروك لنفسه على الإطلاق، بل أن هناك رابطاً وإتصالاً بين جميع الأجزاء، وأن لكل جزء هدفاً ووظيفة ضمن المجموعة الكلية، وعلى هذا يتضح له أن كل جزء من العالم يستبطن حكم كل جزء آخر فيه.

وحدة الوجود ووحدة الخالق في القرآن:

إن لي أن أقول إن الدليل على وجود الله والدليل على وحدانيته واحد في القرآن، فإن ما يدل على وجود الله هو نفسه يدل على وحدانية ذات الله. لقد اعتاد الفلاسفة على بحث إثبات واجب الوجود وبحث توحيد واجب الوجود كّلاً على حدة. وكذلك الحال مع علماء الكلام المسلمين الذين يحذون حذو الفلاسفة. إلاّ أن الأمر ليس كذلك في القرآن، أي أن القرآن لا يأتي في مكان بالدليل على إثبات إن واجب الوجود لذاته وبذاته موجود، ثم يأتي في مكان آخر بدليل آخر على أن الخالق وواجب الوجود هو والذات القائمة بذاتها ذات واحدة لا أكثر. وهذا أمر عجيب في القرآن، فالقرآن يعرّف الذات الإلهية تعريفاً لا يمكن معه افتراض التعدد أو الثنائية في الذات المقدسة، وهذا ما يرد بصورة إشارة أو تلميح في القرآن. ولكن أمير المؤمنين عليه السلام يفصّل هذا في نهج البلاغة تفصيلاً كاملاً. وهذا من المعارف القرآنية الكبيرة الدالة بوضوح على إعجاز القرآن وإن الذي يوضح هذا الإعجاز هو الإمام علي عليه السلام. إن بيان هذا الإعجاز إعجاز آخر.

جاء في الأحاديث أن الإمام علياً عليه السلام قد سئل مرة: (هل عندكم شيء من الوحي؟) فقال: (لا، والذي فلق الحبّة وبرأ النَسْمة، إلاّ أن يُعطي الله عَبْده فهماً في كتابِهِ). ويريد بهذا أن العلوم العجيبة التي وصلتنا منه كانت بسبب من فهمه معاني القرآن وإدراكه مقاصده.

قلت أن النظام الذي يسود الخليقة يشير إلى الانسجام والارتباط الموجود بين المخلوقات، وإلى أن من مجموع أجزاء العالم يتألف كل

واحد، ولو كان من الممكن أن يوجد بين أجزاء المجموعة الواحدة ترابط ووحدة وانسجام، ويمكن أن يوجد. ويمكن توضيح ذلك بالمثال التالي:

إن القطيع من الغنم مجموعة تفتقر أجزاؤها إلى الإتصال والانسجام، فكل شاة تسير مستقلة عن الأخرى، وتعلف وحدها وتنام وحدها، وتمثل بمجموعها بناء واحداً. إن الانسجام الموجود بينها يكفي الراعي لقيادتها.

إلاّ أن كل شاة من تلك الشياه يتألف جسمها من ملايين الملايين من الخلايا الحية، فعدد منها يكوّن نسيج الجلد، ووظيفتها صنع محفظة تحفظ بقية أجزاء الجسم. وعدد آخر يبني العضلات، وخلايا غيرها تبني القلب، وأُخرى العين وهكذا. وهي كلها في الوقت الذي تؤدي فيه وظائف مختلفة ومتعددة ولكل منها هدف معين، فإن أية مجموعة منها لا علم لها بوجود المجموعة الأخرى، فخلايا الدم لا تدري بوجود خلايا اسمها خلايا اللحم، وخلايا اللحم لا تدري بخلايا الأعصاب، ولا بخلايا البشرة، ولا تعلم أية مجموعة إنها تحت تسخير مجموعة هي المجموعة الكاملة التي تؤلف كيان الشاة نفسه، ولهذا الكيان نفسه روح وحياة، وهدفه أوسع وأشمل. إن هدف كل مجموعة من هذه الخلايا هدف جزئي، وهو مقدمة ووسيلة لبلوغ هدف أكبر وأعم.

الإسلام ونظرته إلى العلم

موضوعنا هو الإسلام والعلم. وبعبارة أخرى، هو البحث في نظرة الإسلام إلى العلم. كما كان بحثنا السابق يدور حول نظرة الإسلام إلى الدنيا والحياة والنزعات الطبيعية. فهل الدين والعلم يتفقان أم يختلفان، كيف ينظر الدين إلى العلم؟ كيف ينظر العلم إلى الدين؟ إنه لبحث طويل كتبت فيه كتب قيمة عديدة.

هناك طبقتان من الناس تسعيان إلى إظهار أن الدين والعلم متخالفان:

ـ الأولى: هي الطبقة المتظاهرة بالتدين ولكنها تتميز بالجهل، تعيش على الجهل المتفشي في الناس وتستفيد منه. إن هذه الطبقة، لكي تبقي الناس في الجهالة. وتسدل باسم الدين ستاراً على مثالبها هي، وتحارب بسلاح الدين العلماء لتخرجهم من ميدان المنافسة، كانت تخيف الناس من العلم بحجة إنه يتنافى مع الدين.

ـ والثانية: هي الطبقة المثقفة المتعلمة، ولكنها ضربت بالمبادىء الإنسانية والأخلاقية عرض الحائط. وهذه الطبقة، لكي تبرر لامبالاتها وأعمالها المنكرة، تتذرع بالعلم وتدعي أنه لا يأتلف مع الدين.

وهنالك طبعاً الطبقة الثالثة ـ وهي دائماً موجودة ـ لها حظ من كل من العلم والدين، ولم يخالجها قط إحساس بأي تناقض أو تنافٍ بينهما، ولقد سعت هذه الطبقة إلى إزالة الظلام والغبار الذي أثارته الطبقتان المذكورتان لدق إسفين بين هذين الناموسين المقدسين.

إن بحثنا في الإسلام والدين يمكن أن يجري من جانبين اثنين: الجانب الاجتماعي، والجانب الديني. فمن حيث الجانب الاجتماعي علينا أن نبحث فيما إذا كان العلم والدين ينسجمان معاً أو لا ينسجمان. هل يستطيع الناس أن يكونوا مسلمين بالمعنى الحقيقي، أي أن يؤمنوا بأصول الإسلام ومبادئه ويعملوا وفق تعاليمه وأن يكونوا علماء في الوقت نفسه؟ أم هل عليهم أن يختاروا واحداً منهما؟ فإذا بحث الأمر على هذا النحو، أفلا نكون متسائلين عن رأي الإسلام في العلم، وعن رأي العلم في الإسلام؟ وكيف هو الإسلام كدين؟ هل يستطيع، اجتماعياً، احتواء الاثنين؟ أم أنه يجب أن يتغاضى عن أحدهما؟.

الجانب الآخر هو أن نتعرف على نظرة الإسلام إلى العلم، ونظرة العلم إلى الإسلام. وهذا، بالبداهة، ينقسم إلى قسمين: الأول هو معرفة وصايا الإسلام وتعاليمه بشأن العلم. هل يقول إن علينا أن نتجنب العلم جهد طاقتنا؟ وهل يرى في العلم خطراً ومنافساً له في وجوده؟ أم أنه على العكس من ذلك يرحب بالعلم بكل اطمئنان وشجاعة ويوصي به ويحث عليه؟ ثم علينا أن نعرف رأي العلم في الإسلام. لقد مضى على ظهور الإسلام ونزول القرآن أربعة عشر قرناً، وخلال هذه القرون الأربعة عشر كان العلم يتطور ويتقدم ويتكامل، وعلى الأخص في القرون الأربعة الأخيرة، إذ كان تقدم العلم بصورة قفزات واسعة، والآن فلنر هذا العلم بعد كل تطوره ونجاحه واضطراد تكامله، ما رأيه في العقائد والمعارف الإسلامية، وفي تعاليم الإسلام الاجتماعية والأخلاقية العملية؟ ترى هل يعترف بهذه أم لا يعترف؟ وهل رفع من شأنها أم أنزله؟.

إن كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة سيكون موضوع بحث، إلاّ أن بحثنا هذا سيتناول قسماً واحداً منها وهو ما يتعلق بنظرة الإسلام إلى العلم.

الإسلام يوصي بالعلم:

ليس هناك أدنى شك في كون الإسلام يؤكد على العلم ويوصي به،

بحيث إننا قد لا نجد موضوعاً أوصى به الإسلام وأكده أكثر من طلب العلم.

في أقدم الكتب الإسلامية المدونة نجد أن الحث على طلب العلم يأتي كفريضة، مثل الفرائض الأخرى كالصلاة، والصوم، والحج والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثمّ، إضافة إلى الآيات القرآنية الكريمة، نجد أن أهم وصية يوصي بها الرسول الكريم في سبيل العلم هو الخبر الثابت صحته لدى جميع المسلمين، وهو قوله: «طَلب العِلم فريضةٌ عَلى كُلِّ مسلم» فطلب العلم واجب على جميع المسلمين، ولا يختص بطبقة دون أخرى، ولا بجنس دون آخر. كل من كان مسلماً عليه أن يواصل طلب العلم.

وقال أيضاً: «اطلُبوا العِلم ولَو بالصِّين» أي أن العلم لا يختص بمكان معين، فحيثما يوجد علم عليكم بالسفر في طلبه.

وقال أيضاً: «كَلِمة الحِكْمة ضالةُ المؤمن فحَيث وجدَها فهُو أحقُّ بها» أي أن المؤمن لا يهتم بمن يتلقى عنه العلم، أهو مسلم أم كافر كمثل الذي يجد ماله المفقود عند أحدهم، فلا يسأل عمّن يكون، بل يأخذ منه ماله دون تردد، كذلك المؤمن، فهو يعتبر العلم ملكه، فيأخذه حيثما وجده. والإمام علي عليه السلام يوضح هذا الأمر بقوله: «الحِكمةُ ضالّة المؤمن فاطلُبوها ولو عندَ المُشركِ تكونوا أحق بِها وأهلَهَا».

فطلب العلم فريضة لا يقف في وجهه متعلم ولا معلم ولا زمان ولا مكان أبداً. وهذا أرفع توصية يمكن أن يوصي بها واسماها..

أي علم؟:

إلا أن هنالك كلمة لا بدّ أن تقال وهي: ما العلم الذي يقصده الإسلام؟ فقد يقول قائل إن المقصود من كل هذا الكلام عن العلم هو علم الدين نفسه، أي أن الناس مطلوب منهم أن يطلبوا معرفة دينهم. فإذا كان العلم عند الإسلام هو علم الدين، فإنه يكون قد أوصى بنفسه، ولم يقل شيئاً عن العلم

الذي هو الإطلاع على حقائق الكائنات ومعرفة أمور العالم، وبذلك تبقى المشكلة كما هي، وذلك لأن أي مذهب من المذاهب، مهما يكن عداؤه للعلم والمعرفة، ويقف معارضاً كل إطلاع وتقدم فكري، فإنه لا يمكن أن يخالف الإطلاع على ذاته، بل يقول: تعرّفوا عليّ ولا تتعرفوا على غيري. وعليه إذا كان مقصد الإسلام بالعلم هو العلم بالدين فحسب، عندئذٍ يكون توجه الإسلام نحو العلم صفراً، وتكون نظرته إلى العلم سلبية.

إن العارف بالإسلام ومنطقه لا يمكن أن يقول إن نظرة الإسلام إلى العلم تنحصر بالعلوم الدينية فقط. إن هذا الاحتمال قد ينسجم مع أسلوب عمل المسلمين في القرون المتأخرة، حيث ضيقوا من دائرة العلم والمعرفة وحددوها. وإلا فإنَّ قوله: العلم ضالة المؤمن، عليه أن يأخذه حيثما وجده ولو عند المشرك، يصبح لا معنى له إذا كان المقصود بالعلم هو الدين، فأي دين هذا الذي يأخذه المؤمن من المشرك؟ وكذلك الحديث (اطلبوا العلم ولو بالصين) فقد جيء بالصين على اعتبار أنها أبعد مكان معروف في العالم يومئذٍ، أو على اعتبار أنها كانت معروفة بأنها مركز من مراكز العلم والصناعة في العالم، ولكن الصين لم تكن قديماً ولا حديثاً مركزاً من مراكز العلوم الدينية.

بصرف النظر عن كل هذه فإن أحاديث الرسول الكريم تحدد المقصود بالعلم وتفسره، ولكن ليس بالتخصيص والنص على العلم الفلاني والفلاني، وإنما بعنوان العلم النافع، العلم الذي معرفته تنفع وعدم المعرفة به تضر. فكل علم يتضمن فائدة وأثراً يقبل بهما الإسلام ويعتبرهما مفيدين ونافعين، يكون العلم مقبولاً عند الإسلام ويكون طلبه فريضة.

إذن ليس صعباً أن نتحقق من الأمر. علينا أن نرى ما الذي يراه الإسلام نفعاً، وما الذي يراه ضرراً. إن كل علم يؤيد منظوراً فردياً أو اجتماعياً إسلامياً، وعدم الأخذ به يسبب إنكسار ذلك المنظور، فذلك علم يوصي به الإسلام. وكل علم لا يؤثر في المنظورات الإسلامية لا يكون للإسلام نظر خاص فيه. وكل علم يؤثر تأثيراً سيئاً، يخالفه الإسلام.

سيرة أئمة الدين:

إننا من الشيعة، ونعترف بأن الأئمة الأطهار عليهم السلام أوصياء رسول الله صلى الله عليه وآله، وأن سيرهم وأقوالهم سنّة لنا.

من المعلوم أن المسلمين في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجري قد تعرفوا على علوم الدنيا عن طريق ترجمتها عن اليونانية والهندية والفارسية، ونعلم، من ناحية أخرى، أن الأئمة لم يتوانوا في توجيه النقد إلى أفعال الخلفاء، إذ أن كتبنا مليئة بهذه الانتقادات. فلو كانت نظرة الإسلام إلى العلوم نظرة سلبية معارضة، ولو كان الإسلام يرى في العلوم وسائل لتخريب الدين وهدمه، لما توانى الأئمة الأطهار في انتقاد عمل الخلفاء الذين أوصوا بترجمة تلك العلوم: وانشأوا لذلك الدواوين وعينوا المترجمين والناقلين والناسخين، لترجمة أنواع الكتب في الفلك والمنطق والفلسفة والطب والحيوان والأدب والتاريخ. لقد سبق لهم أن انتقدوا كثيراً من أعمال الخلفاء، فلو لم يرتضوا عملهم هذا لكان أجدر بالانتقاد لأنه أعظم تأثيراً وأبعد أثراً، ولقالوا (حسبنا كتاب الله) ولكن شيئاً من هذا لم يحدث، ولم نعثر طوال المائة والستين سنة التي مضت على ذلك أي أثر لانتقاده.

منطق القرآن:

ثم إن منطق القرآن بشأن العلم منطق عام لا تخصيص فيه، فالقرآن يصف العلم بأنه نور، والجهل بأنه ظلام، وهو يرى النور خيراً من الظلام.

ولكن القرآن يطرح عدداً من المواضيع ويطلب صراحة من الناس التأمل فيها. وما هذه المواضيع سوى تلك العلوم التي نطلق عليها اليوم أسماء العلوم الطبيعية والرياضية والحياتية والتاريخية وغيرها. فالآية ١٦٤ من سورة البقرة تقول:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي البَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ

الأَرضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دابَّـةٍ وتَصْرِيفِ الرِّياحِ والسَّحَابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ والأرضِ لآياتٍ لقومٍ يَعْقِلونَ﴾[1] أي أن لكل هذه الظواهر قوانين وأنظمة تقربكم معرفتها إلى وحدانية الله.

فالقرآن يوصي الناس صراحة بدراسة هذه الأمور، لأن دراسة هذه الأمور تؤدي إلى دراسة الفلك والنجوم، الأرض والبحار، والكائنات الجوية، والحيوان وغيرها. وهذا واضح في الآية الثانية من سورة الجاثية، والآية ٢٥ من سورة فاطر، وآيات أُخر.

إنَّ القرآن كتاب بدأ أول نزوله بالكلام على (القراءة) و(العلم) و(الكتابة). فكان مبدأ وحيه توجيه إلى هذه الأمور: ﴿إقرأ باسمِ ربِّك الَّذي خَلَقْ. خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ. إقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ، الَّذي عَلَّمَ بِالقَلَمِ﴾[2].

التوحيد والعلم:

الإسلام دين يبدأ بالتوحيد، والتوحيد قضية عقلانية لا يجوز فيها التقليد والتسليم التعبدي، بل لا بُـدَّ فيه من التعقل والإستدلال والتفلسُف.

ولو كان الإسلام قد ابتدأ بالثنائية أو التثاليث لما استطاع إطلاق الحرية في هذا البحث، وما كان له إلاَّ أن يعلن عنه كمنطقة محرمة ممنوعة. ولكنه إذ بدأ بالتوحيد، فقد أعلنه منطقة مفتوحة، بل واجبة الارتياد، ومدخل المنطقة، في نظر القرآن، هو الكائنات برمتها، وبطاقة الدخول هي العلم والتعلم، ووسيلة التنقل في هذه المنطقة هي قوة الفكر والاستدلال المنطقي. هذه هي المواضيع التي يوصي القرآن بدراستها. أما كون المسلمين لم يولوها اهتماماً بقدر اهتمامهم بمواضيع أخرى لم يوص القرآن بها، فذلك أمر آخر، وله أسبابه التي لا مجال هنا لبحثها.

كل هذه قرائن تدل جميعها على أن نظرة الإسلام لا تنحصر بالعلوم

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٦٤.

(٢) سورة العلق، آية: ١، ٢، ٣، ٤.

الدينية. لقد دار نقاش طويل قديماً حول ما يقصده الإسلام بالعلم الذي يرى التزود به واجباً وفريضة. وراحت كل مجموعة تحاول تطبيق ذلك على ذلك الفرع من العلوم الذي تمثله هي. فكان علماء الكلام يقولون: إن المقصود هو علم الكلام، وقال المفسِّرون: إنه يقصد علم التفسير، والمحدثون قالوا: إنه علم الحديث. وقال الفقهاء: إنه الفقه وأن على كل امرىء إما أن يكون فقيهاً أو مقلداً لفقيه. وقال الأخلاقيون: إنه علم الأخلاق والإطلاع على المنجيات والمهلكات. وقال الصوفيون: المقصود هو علم السّير والسلوك والتوحيد العملي، وينقل الغزالي بهذا الشأن عشرين قولاً غير أن المحققين يقولون: إن المقصود ليس أياً من هذه العلوم على وجه التخصيص، إذ لو كان المقصود علماً معيناً لذكره رسول الله وعيّنه بالاسم. إنما المقصود هو كل علم نافع يفيد الناس.

هل العلم وسيلة أم غاية؟:

إن الالتفات إلى نقطة معينة تحل لنا المسألة بحيث نستطيع أن ندرك منظور الإسلام، وذلك بمعرفة ما إذا كان الإسلام ينظر إلى العلم كهدف أو كوسيلة.

لا شك إن بعض العلوم هدف بذاته. كالمعارف الربوبية، ومعرفة الله وما يتعلق بذلك، كمعرفة النفس والمعاد. فإذا تجاوزنا هذه، تكون العلوم الأخرى وسائل لا أهدافاً. أي أن ضرورة علم ما وفائدته لا تتحدد بمقدار أهميته كوسيلة لتحقيق عمل أو وظيفة فكل العلوم الدينية، باستثناء المعارف الإلهية، كعلم الأخلاق، والفقه والحديث، تدخل في ذلك المعنى، أي أنها كلها وسائل، وليست أهدافاً، ناهيك عن العلوم الأدبية والمنطق التي تدرس في المدارس الدينية كمقدمات.

ولهذا يرى الفقهاء في إصطلاحهم إن وجوب العلم وجوب مقدمي، أي أن وجوبه متأتٍ من كونه يعد المرء ويهيئه للقيام بعمل ما متفق مع منظور الإسلام، حتى أن تعلم المسائل العلمية في الأحكام ومسائل الصلاة والصوم

والخمس والزكاة والحج والطهارة، مما هو مذكور في الرسائل العملية، ليس إلاّ لكي يكون الإنسان متهيئاً لأداء وظيفة أخرى أداءً صحيحاً. فالمستطيع الذي ينوي الحج يجب أن يتعلم ما يتعلق بأحكامه لكي يكون مستعداً لأداء مناسك الحج على وجهها الصحيح.

وبعد أن ندرك هذا علينا أن ندرك أمراً آخر، وهو: أي دين هو الإسلام؟ ما أهدافه؟ ما المجتمع الذي يريده؟ ما مدى اتساع المنظورات الإسلامية؟ هل اكتفى الإسلام بهذا العدد من المسائل العبادية والأخلاقية؟ أم أن تعاليم هذا الدين قد اتسعت لتشمل كل شؤون حياة البشر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأن له في ذلك أهدافاً يبغي تحقيقها؟ هل الإسلام يريد المجتمع مستقلاً، أم لا يعنيه إن كان مستعمراً محكوماً؟ ما من شك في أن الإسلام يريد مجتمعاً مستقلاً، حراً، عزيزاً شامخ الرأس، مستغنياً عن الآخرين.

وثمة أمر ثالث لا بدَّ من معرفته والإطلاع عليه، وهو أن العالم اليوم يدور على العلم، وأن مفتاح كل شيء هو العلم والمعرفة الفنية، وإننا بغير العلم لا نستطيع خلق مجتمع غني، ومستقل، وقوي، وحرّ، وعزيز، وهذا يؤدي بنا إلى الاستنتاج بأن من الواجب والمفروض على المسلمين في كل زمان، وعلى الأخص في زماننا هذا، أن يتعلموا ويتقنوا كل علم من العلوم التي تكون وسيلة للوصول إلى الأهداف السامية المذكورة.

وعلى هذا الأساس، نستطيع اعتبار جميع العلوم النافعة علوماً دينية، كما نستطيع أن نعرف أي العلوم من الواجبات الكفائية وأي العلوم من الواجبات العينية، وكذلك نستطيع أن نعرف أن علماً من العلوم يمكن أن يكون في وقت ما من أوجب الواجبات، ولا يكون كذلك في وقت آخر. وهذا بالطبع يتعلّق بميزان ذكاء الأشخاص الذين يكونون من المجتهدين في كل زمان ويستنبطون الأحكام لذلك الزمان.

استدلال القرآن على التوحيد بالحياة

الربيع والانبعاث:

إن موضوع الحياة والموت من الموضوعات التي ما برحت تدفع الناس إلى التفكير والتأمل. والقرآن يتناول هذا الموضوع على أنه آية من آيات الله الكبرى، وترد هذه السنّة الجارية في بعض الآيات على أنها آية من آيات قدرة ذاته المقدسة، كما في الآية ١٦٤ من سورة البقرة. وترد في آيات أخرى على أنها مثال استبدال نشء بنشء، أو على أنها انبعاث صغير يمكن أن يمثل البعث الأكبر، يوم القيامة، كما جاء في سورة فاطر، حيث يقول:

﴿وَاللَّهُ الَّذي أرسلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَسُقناهُ إلى بَلدٍ مَيِّتٍ فأَحْيَيْنَا بِهِ الأرضَ بَعد مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾[1].

أو كما جاء في سورة قٓ، حيث يقول:

﴿وَنزَّلنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبَارَكاً فأَنبَتنا به جنَّاتٍ وَحَبَّ الحَصيدِ، والنَّخل باسِقاتٍ لها طَلعٌ نضِيدٌ، رِزقاً للعبادِ وأَحيَينا بِهِ بَلدَةً مَيْتاً كذلكَ الخروج﴾[2]

وفي بعض الآيات إشارة إلى حالتي الموت والحياة، كما في سورة الحج:

﴿وتَرىٰ الأرض هامدةً فإذا أنزلْنا عليها الماء اهتزَّت وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ من

---

(١) سورة فاطر، آية: ٩.

(٢) سورة ق، آية: ٩، ١٠، ١١.

كلِّ زَوجٍ بَهيجٍ، ذَلِك بأنَّ اللَّهَ هو الحقُّ وأنَّهُ يُحْيي المَوْتَىٰ وأنَّه على كلِ شيءٍ قَديرٍ﴾[1] وفي عدد من آيات أخر.

يعنى القرآن كثيراً بأن يصف الله بالمحيي والمميت، وبأن يجعل الإحياء صفة يختص بها الله تعالى، وهناك الكثير من الآيات القرآنية بهذا الشأن لا موجب لذكرها. وإنما قصدنا هو التعرف على المنطق القرآني في هذا المجال.

إن مما يلفت النظر هو أن ما ورد من آيات عن التوحيد وعن القدرة الإلهية هو سنّة الإحياء والإماتة هذه التي نراها، أي أن هذا الذي يقع أمام أعين الناس إنما هو مظهر من مظاهر ملكوت الله.

وعلى الرغم من أن كثيراً من المسائل التي تتعلق بالحياة والموت ما زال مجهولاً وسراً من الأسرار عند الإنسان، هذا الإنسان الذي نفذ إلى قلب الذرة، وجاب الفضاء، ولعله سوف يسّخر قريباً النجوم والكواكب والشمس (وهنّ مسخّرات الآن ولكن قد يأتي وقت يسخّرها الإنسان عن قرب كما يسخّر الأرض الآن)، هذا الإنسان نفسه يقف حائراً أمام الأسرار المعقدة الغامضة الكامنة في خلية حية واحدة!!.

يقول أحد العلماء المُحْدَثين: أتعلمون ما هو أهم وأعلى من خلق الأرض والسّيارات، بل وحتى من الكون برمته؟ أنه هذه الخلية الصغيرة التي هي مادة الحياة، هي (البروتوبلازم) أو جرثومة الحياة. ثم يأخذ بشرح عجائب أعمال هذه الذرة المجهرية وفعالياتها، ففي الوقت الذي ما يزال كثير من المسائل المرتبطة بالحياة أسراراً لم تحل، فإنها درس بسيط ومفيد لنا لنعتبر به.

---

(1) سورة الحج، آية: ٥، ٦.

الحياة حقيقة أرفع من المادة:

إن المقدار الذي نستطيع أن نفهمه هو أن الحياة نور تسطع من أفق أعلى وأرفع على المادة المظلمة. إن المادة بذاتها ميتة لا حياة فيها، ولكنها في ظروف معينة تكون على استعداد لتقبل ضوء أفق أعلى وأرفع من أفق المادة وخواصها، وأن تكون تحت تصرف قوانينه الخاصة وتأثيراته، وتصبح مغلوبة على أمرها تجاهه.

إن الذين يحصرون أفكارهم بالمادة ويحددونها بالجسم، يجدون في هذا دليلاً واضحاً على وجود أفق أعلى وأرفع تتجلى مظاهره على هذه المادة التي لا روح فيها، ثم تسترجع هذه المظاهر منها. وذلك الوجود يبسط ويقبض، يحيي ويميت.

أما من حيث وجهة نظر المدرسة الإلهية، فإن المادة والحياة لا يختلفان من حيث كونهما معاً من مخلوقات الله، ومن صنع يده، ودلائل على ذاته، ولكن من حيث وجهة نظر الذين اقتصروا وحددوا أنفسهم بحيث لا يتعدى شعاع نظرهم إلى ما وراء جدار المادة وخصائصها، وهم أتباع المدرسة المادية، فإن عليهم أن يدركوا أن الوجود لا ينحصر بالجسم وخواصه، وأن هناك أفقاً أعلى من الأجسام وأرفع، وأن تأثيره يبلغ الأجسام نفسها. إن عالم الوجود لا ينحصر بقشر هذا الجسم، بل هناك عوالم يستبطنها هذا العالم، ويحاط بها، وما سفر الحياة إلاّ مظهر من مظاهر تلك العوالم، حتى أن المادة، إذا واتتها الظروف تستقلها، فإنها تعكس نور تلك العوالم، وهي تلك المواد التي لها القابلية للحياة. إنكم تشاهدون في جسم المادة الميت ضوء الحياة، ترون في جوهر المادة السيال والمتحرك الذي يموت ويعود إلى الحياة خيطاً ثابتاً من الحياة. فعليه هناك شيء ميت في ذاته، وشيء حي في ذاته، وشيء متغير وغير ثابت في ذاته، وشيء باقٍ وثابت في ذاته، وشيء لا هيئة ولا صورة له في ذاته، وشيء هو ذاته هيئة وصورة فعلاً:

(المخلوقات ككأس من الماء الصافي الزلال
تسطع فيه صفات ذي الجلال)
(علمه وعدله ولطفه
كالنجمة إذ تجري على الماء الجاري)
(تبدل الماء في هذا الظرف مرّات
وصورتا القمر والنجم باقيتان)
(مضت قرون وهذا قرن جديد
والقمر باقٍ نفسه والماء ليس الماء)

هل الحياة من خصائص المادة؟:

قد يتصور بعضهم أن الحياة جزء من خصائص المادة وأنها ليست أمراً وارداً عليها مكملاً لها.

إن الجواب على هذا الموضوع يتطلب بحثاً علمياً عميقاً، إلاّ أن من الممكن القول بإيجاز؛ ان المقدار الذي نستطيع أن ندركه هو أن أي عنصر مادي لا حياة له بمفرده، وليست له صفة الحياة، وإنه إذا ما أضيف عنصر إلى عنصر أو أكثر، فغاية ما يحصل هو أن كل عنصر يعطي بعض ما عنده إلى العنصر الآخر ولكنه لا يستطيع أن يعطي ما ليس عنده للآخر، وعليه فإن أكثر ما ينتجه التفاعل بين العناصر هو أن المجموع يتسم بخصائص عامة مشتركة لا تخرج عن خصائص كل عنصر، وتتخلق حالة وسط. ولذلك فإن العلماء، وعلى الأخص العلماء المحدثين، قد وجدوا من خلال بحوثهم أن الحياة بخصائصها العجيبة لا تحمل أي وجه شبه بخصائص المادة مطلقاً.

يقول أحد العلماء المحدثين: (إن المادة لا تؤدي عملاً إلاّ وفق ما ركب فيها من قانون ونظام. وليس لها قوة إبتكار. ولكن للحياة قوة إبتكار، إذ أنها في كل لحظة تكشف عن أشياء جديدة وموجودات بديعة).

فالحياة هي الحاكمة على المادة وقاهرة لها، وليست محكومة أو تابعة لخصائص المادة.

يقول العالم المذكور أيضاً: (إنّ الحياة في صورها العديدة، في الخلية الواحدة، حتى في الحشراتّ، والأسماك، والثدييات، والطيور، والإنسان، وبأية صورة أخرى، فإنها تهيمن على عناصر الطبيعة، وتخرجها من تركيبها الأصلي وتحولها إلى تراكيب جديدة).

ويؤكد العلماء المعاصرون عموماً إنه إذا كان جوهر الحياة من حيث الشكل تابعاً لظروف المادة فإنه من جهات عديدة أخرى يسيطر على المادة ويحكمها. إنه ليس تابعاً كلياً للمادة ولا خاصية من خواصها. إن للحياة تجلياتها الخاصة التي تفتقر إليها المادة أصلاً. فما أن تبدأ الحياة بالظهور حتى تظهر تحركات وتطورات لم تكن موجودة من قبل، تظهر الخطط، ويظهر التنظيم الهندسي، وتتحدد مظاهر الجمال، ويظهر الشعور والإدراك، ويظهر الشوق والرغبة والعشق ويظهر التدبير والتخطيط، وتظهر أشياء لم تكن موجودة في المادة الميتة. إن العالم كله مرآة جمال الباري وكماله، وحتى تلك المادة التي لا روح فيها، مجرد وجودها مرآة تعكس قدرة الحق الأبدية.

إن العـــوالـــم مـــرآة لنـــا تطـــالعنـــا
فشـــاهـــدوا وجهـــه فـــي كـــل مـــرآة

وبقدر ما تكون الحياة أكمل من المادة، فإن شهادتها وحكايتها عن الخالق العليم الحكيم أكثر وأبلغ.

نظام الوجود وسننه:

إن النقطة التي أريد تكرار ذكرها، هي آن القرآن أيضاً يستدل بهذا النظام الثابت الجاري على الحياة والممات ويستشهد به. إنه لا يترك هذه السنة الثابتة الجارية جانباً ليستشهد بحوادث غريبة نادرة الوقوع. بل إن هذا النظام الثابت، السنة السنوية لبعث الحياة في الأرض، النظام الثابت لظهور الجنين في النطفة وتكامله، كل هذه تخلّقات جديدة تحدث في كل لحظة، كل هذه إفاضات تصل من الغيب آناً فآناً، فما حاجتنا للذهاب بعيداً، بل علينا

أن نتفكر في كنه هذا التخلق ونتعمق فيه حتى نرى الله في مظاهره الخلاَّقة الدائمة وإيجاده الاكتمال الدائم.

يقول تعالى في سورة المؤمنون:

﴿وَلَقَد خَلَقنا الإنسانَ مِن سلالَةٍ مِن طِين، ثُمَّ جعَلْناه نُطْفةً في قَرارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلقنا النُّطْفَةَ عَلَقةً، فَخَلَقْنَا العَلَقةَ مُضغةً، فَخَلقنا المُضْغة عظاماً، فكَسَوْنا العِظام لحماً، ثُمَّ أنشأناهُ خَلْقاً آخرَ فَتبَارك اللَّهُ أحسَنُ الخَالِقينَ﴾[1].

وعليه، فالقرآن نفسه يستشهد بهذا النظام الثابت المتطور، هذا النظام المألوف الطبيعي. إنه نظام الخلق والإيجاد والتكوين. نظام لو تعمقنا فيه لأوصلنا إلى أفق من المعرفة أرفع من أفق المادة. أي أن القرآن يتخذ من معلومات الإنسان الثابتة واسطة لتعريفه بالله، وهي معلومات إيجابية، لا سلبية. وهذا ما ينبغي توضيحه حتى تتبين أهمية التوجيهات القرآنية بهذا الشأن تبيناً كاملاً.

البحث عن الله في المعلومات لا في المجهولات:

بعض الناس اعتاد على البحث عن الله في مجهولاته، أي أنه كلما صادف لغزاً لم يستطع حله أرجعه إلى ما وراء الطبيعة وعالم الغيب.

إذا سألت أحدهم: كيف حصل هذا الخبز الذي تأكله؟ لقال:

- كان دقيقاً عجنه الخباز وخبزه في التنور.

- كيف أصبح دقيقاً؟

- كان حنطة فطحنوها في الطاحونة.

- وكيف وجدت الحنطة؟

- زرعها الفلاح، فنبتت، فنمت، فحصدها فدرسها.

---

(١) سورة المؤمنون، آية: ١٢، ١٣، ١٤.

ـ وكيف نبتت؟

ـ نزل المطر، وأشرقت الشمس، فاخضرَّت.

ـ وكيف نزل المطر؟

ـ هذا ما جاء به الله.

فكأنَّ الله لم يكن له حضوراً قبل هذه المرحلة، وأن تدخله اقتصر على هذه المرحلة فقط.

إن هذا الضرب من تصوّر الله خطأ مضل، بل كفر وإلحاد. فالمرء في تصور كهذا يضع الله في مستوى أحد مخلوقاته ويعتبره نداً له، فيراه علة من بين العلل والأسباب في هذه الدنيا، وهو الذي فوق كل علة وسبب، وهو منبع كل العلل والأسباب. هو سبحانه العلة القصوى.

في مثل هذا التصور يبدو الأمر وكأن العمل قد قسم بين الله والأسباب المادية، قسم يقوم به الله وقسم يقوم به غير الله، كأن لا يكون لله يد في الأعمال الأخرى، وإنه لم يتدخل في سائر الأمور الأخرى كما تدخل في الإتيان بالسحاب وإنزال المطر، ولم يكن سوى سبب من جملة تلك الأسباب. أما إذا قال إنّ تحرك السحاب ونزول المطر مثل الأسباب الأخرى، فإنه لا يكون قد أبقى مكاناً لله.

طالما أنه يرى أسباباً ظاهرية طبيعية لعمل الخبز، وطحن الحنطة، وبذر الحب، وحرث الأرض، ونزول المطر، فلا يرى لله دخلاً في الموضوع، وعندما لا يعود يلحظ سبباً ظاهراً طبيعياً ولا يعرفه، يدخل الله في القضية، أي أنه يأخذ بالبحث عن الله ضمن مجهولاته، كما لو كان ما وراء الطبيعة مخزناً تصفّ فيه المجهولات كلها.

إن الله الذي يوضع في مصاف العلل المادية الطبيعية ليس حقيقة، فالله الذي يصفه القرآن ليس هكذا.

إن هذا الطراز من التفكير، في المنطق القرآني، شرك وكفر وإلحاد. إن الله الذي يصفه القرآن موجود في كل مكان، حاضر مع كل شيء، لا يخلو منه مكان، ونسبته إلى كل الموجودات والعلل والأسباب متساوية فجميع سلسلة العلل والأسباب قائمة بذات الله.

إن هذا الطراز من التفكير يتبعه الذين لا حظّ لهم من عمق التفكير، حيث يفتشون عن الله بين المجهولات والأمور التي لا يعرفون لها علة ظاهرة. ولكن القرآن يأخذ بيدنا ويسير بنا خلال طريق الحياة والموت ونظام الوجود المتقن، الطريق الذي فيه أفق الحياة أرفع من أفق المادة، النور الذي يشع على جسد المادة الميتة، الكمال الذي يفيض عليها، الحقيقة التي تتقبلها المادة تقبلاً دون فاعلية وعطاء، هنالك يقترب بنا القرآن إلى أفق الملكوت وباطن العالم.

فبموجب هذا البيان وطراز التفكير، تكون الحياة حيثما وجدت، وفي أية مادة حلّت، ووفق أي قانون أو ظروف ظهرت، سواء أظهرت منذ البدء في خلق الساعة، أم في ظروف التدرج التكاملي، وسواء أكان ظهورها في حي عن حي، أم أنها ظهرت تحت ظروف أخرى، وسواء أكان الإنسان هو الذي هيّأ الظروف لها ـ فيما إذا استطاع الإنسان في يوم ما أن يحقق ذلك ـ أم لم يكن، ففي كل هذه الحالات وغيرها تكون الحياة فيضاً من نوره وعطائه. فالحياة نور يفيض على المادة ضمن توفر الظروف والاستعداد.

قضية بدء الحياة:

بما أن بعض الناس يريد دائماً العثور على الله في مجهولاته، لا في معلوماته ـ وليس شيء أخطر من هذا المنحى في التفكير يتعامل به مع قضية التوحيد، فإن بعضاً آخر من غير المتثبتين الذين لا علم لهم يحاولون، فيما يتعلق بالحياة ومعرفة الله، البحث في مسألة بدء الحياة، ويتساءلون عن كيفية ظهور الحياة على الأرض بادىء ذي بدء. فمن جهة يقول العلم إن منشأ كل

حي حي آخر، إذ لم يتفق حتى الآن أن نشأ حي، وأن يكن خلية واحدة، من مادة لا حياة فيها، ومن جهة أخرى يقول العلم أيضاً إنه مضى على أرضنا هذه زمان لم يكن فيها أي شيء حي، وما كان يمكن أن يكون، لأن درجة الحرارة قبل ملايين ملايين السنين لم تكُن تسمح، كما يقولون، أن يبقى كائن حي حياً. ثم حتى بعد ذلك عندما برد سطح الأرض خلال ملايين السنين لم يكن هناك سوى المواد غير العضوية، فكيف ظهرت الحياة إذن؟ وكان هذا مجهولاً آخر يضاف إلى مجهولات الإنسان. أما الذين يبحثون عن الله في مجهولاتهم، فيقولون: بما أن ذلك غير ممكن بالطرق العادية المألوفة، فإن يد قدرة الله امتدت فأوجدت الحياة للمرة الأولى على هذا الكوكب.

داروين والنفخة الإلهية:

على الرغم من أن داروين، العالم الحياتي المعروف وصاحب فلسفة النشوء والارتقاء، كان شخصاً متديّناً يدعي المسيحية، فقد أساء الناس تفسير فلسفته، وأظهروه على إنه ينكر وجود الخالق. إنه عندما يسرد تسلسل نشوء الأحياء يصل إلى حيث يقول إنه لم يكن على وجه الأرض سوى عدد قليل من الأحياء، أو على الأقل نوع واحد من الأحياء لم يخرج من حي آخر. وهنا يقول: أما هذا النوع البدائي فقد خلقه الله بنفخة من عنده.

ما من شك في أن الحياة الأولى قد ظهرت بنفخة إلهية، مثل جميع سلسلة الأحياء، إلاّ أن الأمر ليس كما ظن هذا الرجل في مقولته بأن النفخة الإلهية قد أوجدت الحي الأول فحسب، وأن البداية كانت من الله. أي أن وظيفة الله كانت الشروع بعملية الخلق، ومن ثم أصبحت المادة قادرة بذاتها على نقل الحياة إلى الأجيال القادمة بقطع النظر عن الله. في حين أن بداية العمل ووسطه ونهايته لا تختلف، فالحياة دائماً وفي كل الأحوال، سواء في البداية أم خلال التكامل، نفخة إلهية. والكون كما هو محتاج في أصل وجوده إليه سبحانه فهو محتاج أيضاً في استمراره إليه تعالى.

في سورة السجدة آية تفيد بأنه مثلما خلق آدم أبو البشر بنفخة إلهية،

فإن جميع أفراد البشر يخلقون بالإفاضة الإلهية ذاتها التي اسمها النفخة في المنطق القرآني:

﴿الَّذي أَحسَن كُلَّ شيءٍ خَلَقَهُ وَبدَأَ خلْقَ الإنسان مِن طِينٍ، ثُمَّ جعَلَ نَسْلَهُ من سُلالةٍ مِنْ ماءٍ مَهينٍ، ثُمَّ سوَّاهُ ونَفَخَ فيه من رُوحِهِ وجَعَلَ لَكُمُ السَّمعَ وَٱلأَبصارَ وَٱلأَفئدَة قليلاً ما تَشْكُرُون﴾[1].

وفي آية أخرى من سورة الأعراف يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْناكُم ثُمَّ صَوَّرناكُمْ ثُمَّ قلنا للملائِكَةِ اسجُدُوا لآدَمَ﴾[2].

هنالك أيضاً آيات أخرى في القرآن يستدل منها على أن آدم ليس هو أول من خلق بالنفخة الإلهية.

قصة آدم في القرآن:

من العجيب أن قصة آدم أبي البشر قد وردت في القرآن على أنها درس آخر، لا على أنها دليل على التوحيد ولا لكون حياة البشرية الأولى قد بدأت هكذا، فتعالوا واعترفوا بربوبية الله. إن القرآن الكريم يورد قصة خلق آدم بصورة خاصة نعرفها جميعاً بشكل أو بآخر. وإذا اعتبرنا علوم الحياة قد بلغت مرحلة متقدمة، وإن قوانين تسلسل الأنواع صحيحة، فليس ثمة دليل يؤكد استحالة حدوث طفرة عظيمة بحيث تخلّقت حفنة من التراب في مدة وجيزة وأصبحت إنساناً. أي أن المراحل التي كان ينبغي أن تطوى في قرون طويلة، وأن تتوالد الأجيال وتدخل ضمن ظروف مساعدة يمكن أن تتهيأ ظروف أخرى تعجل بالتطور. وليس في هذا ما يخالف السنن الطبيعية السائدة في الكون. فالسرعة تتغير في الكون باختلاف الظروف والأحوال، كما إنه لا يوجد ما يمنع من تقليل تلك السرعة. فقد يمكن في ظروف خاصة أن تزيد من طول فترة الطفولة والشباب والكهولة فترات طويلة.

---

(١) سورة السجدة، آية: ٧، ٨، ٩.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١١.

على كل حال، كان القصد توضيح أسلوب القرآن في أنه في مسألة التوحيد لا يتمسك بموضوع بدء الحياة، ولا يقول إنه بما أن للحياة بداية، سواء بدأت في خلية عضوية واحدة أو من عاش عمره ملايين السنين، فتجب لذلك معرفة الله. إن قصة آدم أبي البشر قد وردت بقصد آخر، وقلما نجد قصة مثل قصة آدم ذات مغزى كبير. لقد وردت هذه القصة لإعلاء شأن الإنسان، وإن الإنسان إذا تعلم الأسماء الإلهية يكون أعلى مرتبة من الملائكة، وإن الملائكة تخضع وتسجد تكريماً له، وكذلك للتحذير من عداوة الشيطان، ولتنبيه البشر إلى ما توسوسه لهم أهواؤهم الداخلية لكيلا تنحرف بهم عن طريق الصواب. والقصة تكشف عن عاقبة التكبر، ذلك التكبّر الذي هوى بالشيطان من ساحة قرب الله، وعن أخطار الطمع والسقوط التي تحيق بالإنسان فتنزله درجات بسبب تهاونه في إطاعة أوامر الله، وعن المقام الرفيع الذي يتسنمه الإنسان، مقام خلافة الله.

إن القصة مجموعة من الدروس الأخلاقية والتعليمات العرفانية:

﴿وَإذ قال رَبُّك للملائِكَة إنّي جاعِلٌ في الأرضِ خليفةً قالوا أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يُفسِدُ فيها ويَسْفِكُ الدِّماءَ ونَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقَدِّسُ لَكَ قال إنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمون، وَعلمَّ آدَمَ الأسماءَ كُلَّها ثُمَّ عرضَهُم على الملائكة فقال أنبئوني بأسْماءِ هؤلاء إن كُنْتُم صادِقِين، قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لنا إلاَّ ما عَلَّمتنا إنَّك أنت العلِيمُ الحَكِيمُ، قال يَا آدمُ أنبِئْهم بأسمائِهِم فَلَمَّا أنبأَهُمْ بأسمائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لكمْ إنّي أعلمُ غَيبَ السّموات والأرضِ وأعلمُ ما تُبدونَ وَما كُنْتُم تَكْتُمُون﴾[1].

إن في هذه القصة مغازي أخرى كثيرة، لا مجال لشرحها هنا. إلاَّ أن ما لم يرد في هذه الآية والآيات الأخرى الخاصة بقصة آدم هو اعتبار خلق آدم دليلاً على التوحيد.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣.

الـدعـاء

الروح المعنوية في الدعاء:

بصرف النظر عن الثواب المترتب على الدعاء، وبصرف النظر عن آثار إستجابة الدعاء، فإن الدعاء إذا لم يكن مجرد لقلقة لسان، وإذا انضمَّ القلب إلى اللسان فيه بإنسجام، واهتزت روح الإنسان عند الدعاء، فستكون فيه معنوية روحية عالية، كما لو ألقى المرء نفسه في لجة نور ساطع فيحس عندئذٍ بغلاء جوهر الإنسانية، وعندئذٍ يدرك جيداً أن الأشياء الصغيرة التي كانت في سائر الأوقات تشغله وتستأثر باهتمامه، كم هي تافهة وحقيرة وزهيدة. عندما يمد الإنسان يد السؤال لغير الله، يحس بالمذلة والهوان، ولكنه إذا طلب من الله أحس بالعزة. لذلك فالدعاء طلب ومطلوب، وسيلة وغاية، مقدمة ونتيجة. لم يحب أولياء الله شيئاً أكثر من حبهم الدعاء، فكانوا يعرضون كل طلباتهم وأمانيهم على محبوبهم الحقيقي، وهم يولون طلباتهم من الأهمية بالقدر الذي يولونه لنجواهم مع الله، دون أن يحسوا بتعب ولا نصب، وقد عبر عن ذلك أمير المؤمنين علي عليه السلام في خطابه لكميل النخعي:

«هَجَم بهمُ العِلم على حقيقة البصيرة وباشَرُوا روحَ اليَقين، استلانُوا ما استوعره المُتْرفون، وأنسوا بما استَوْحَش مِنهُ الجاهلُون وَصَحِبوا الدُّنيا بأبدانٍ أرواحها مُعلَّقةٌ بالمحلّ الأعلى» بخلاف القلوب الصدئة المسودّة المغلقة المطرودة من رحاب الله.

طريق من القلب إلى الله:

إن لكل امرىء طريقاً من قلبه إلى الله، فثمة باب في كل القلوب يفتح

عليه سبحانه. فحتى أشقى الأشقياء نجده عند الابتلاء وعندما تتقطع به الأسباب، تنتابه هزة ويلجأ إلى الله. وهذا أمر أصيل في فطرة الإنسان وطبيعي في وجوده، إلاّ أن حُجُبَ الإثم والشقاء قد تغطيه أحياناً، ولكن المصائب تزيحه فتتحرك هذه الفطرة وتبرز للعيان.

سأل شخص الإمام الصادق عليه السلام: ما الدليل على وجود الله؟ فسأله الإمام إن كان قد ركب البحر، فقال: نعم. فسأله إن كان قد صادف طوفاناً وهيجاناً في البحر، وإنه كان على وشك الغرق، وإنه قد قطع رجاءه من كل شيء. فقال: نعم. فقال: هل اتجه قلبك في تلك اللحظة إلى جهة ما، إلى ملجأ يحميك، إلى نقطة تتوسل إليها كي تنجيك من محنتك؟ فقال: نعم. فقال: ذاك هو الله.

لقد جعل الإمام الصادق عليه السلام الرجل يعرف الله عن طريق قلبه ﴿وَفي أنفُسِكُم أفلا تُبْصِرُون﴾[1]. إن هذا الإتجاه الفطري، الذي يتجلى عند تقطّع الأسباب، ويتوجه إلى القدرة القاهرة الغالبة على الأسباب والعلل الظاهرة، هو الدليل على وجود تلك القدرة. ولولا وجودها لما وجدت تلك الفطرة في الإنسان.

هناك، بالطبع، فرق بين أن تكون في الإنسان غريزة من الغرائز، وأن تكون هناك غريزة يعرفها الإنسان حق المعرفة ويعرف هدفها. إن غريزة مص اللبن عند الطفل موجودة فيه منذ ولادته، فإذا جاع تحركت فيه هذه الغريزة وهدته إلى البحث عن الثدي الذي لم يره ولم يعرفه ولم يعتد عليه. إن هذه الغريزة هي التي ترشده، إنها هادية بذاتها، وهي التي تحمل الطفل على فتح فمه بحثاً عن الثدي، وعلى البكاء إن لم يعثر عليه. إن البكاء نفسه دعوة للأم لتقديم عونها لوليدها، تلك الأم التي ما يزال الطفل لا يعرفها ولا علم له بوجودها. والطفل نفسه لا يعلم شيئاً عن هدف هذه الغريزة، ولا عن القصد

---

(١) سورة الذاريات، آية: ٢١.

من بكائه، ولا لماذا أوجدت فيه هذه الغريزة. إنه لا يدري أن له جهازاً هاضماً وأن ذلك الجهاز يحتاج إلى غذاء، والجسم يحتاج إلى استبدال ما يتلف من أنسجته. إنه لا يدري لماذا يريد، ولا يدري أن فلسفة بكائه هي جلب انتباه الأم التي لا يعرفها، ولكنه سيعرفها تدريجياً.

أما بالنسبة لغرائزنا البشرية العليا، كغريزة الحاجة إلى الله والبحث عنه، وغريزة الدعاء والإلتجاء إلى إله غير مرئي بالحواس، فإننا في ذلك أشبه بذاك الطفل الوليد بالنسبة إلى ثدي أمه الذي لم يره ولا يعرفه: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وإِنَّا إليه راجِعُون﴾[1]، ﴿أَلَآ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمورُ﴾[2].

لا شك إنه لولا وجود ثدي ولبن يناسبان معدة الطفل، لما أرشدته الغريزة إليهما. إن هناك ارتباطاً بين تلك الغريزة وذلك الغذاء الموجود. كذلك هي الغرائز الأخرى في الإنسان. إذ ما من غريزة وجدت عبثاً في الإنسان، فكل الغرائز موجودة لوجود الحاجة إليها ولسدّ تلك الحاجة.

الانقطاع الاضطراري والاختياري:

هناك حالتان يدعو الإنسان الله فيهما:

ـ **الأولى**: عندما يُبتلى بالمصائب والمحن وتوصد في وجهه الأبواب وتنقطع به العلل والأسباب. نراه يتوجه تلقائياً وغريزياً إلى الله يتوسل به ليرفع عنه محنه ومصائبه. وهذا النوع من التوجه نحو الله لا يعتبر كمالاً إنسانياً.

ـ **والثانية**: عندما يكون في حالة رخاء حال واطمئنان بال، ولكنه يعلم بأن ما هو فيه من نعمة مزجاة فمن الله، وإنه هو القادر على أن يسلبه إياها كما هو القادر على أن يزيده منها، وذلك لعلمه بأنه خالق الكون والإنسان، والحياة، وإنه اللطيف بعباده الرؤوف به، وإنه صاحب الأسماء الحسنى، ولذا نجد هذا المخلوق الواعي حتى وهو في رخائه وبحبوحة عيشه يتوجه إلى ربه

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٥٦.
(٢) سورة الشورى، آية: ٥٣.

بنفس متسامية مشرقة داعياً إياه متوسلاً به ليديم عليه نعمته ويزيده من فضله، ويبعده عن معصيته ليبعد غضبه سبحانه عنه، ويقرّبه من طاعته ليؤدي حق شكره، ولا إشكال في أن هذا النوع من التسامي النفسي والإنفتاح الروحي يعتبر كمالاً إنسانياً وإن الله سبحانه يستجيب لمثل هذا المخلوق وينظر إليه بعين رحمته في حالة رخائه كما يسرع إلى نجدته ورفع البلاء عنه في حالة محنته وابتلائه كما يسرع هو إلى استدعاء رحمة ربه.

شروط الدعاء:

إن للدعاء شروطاً، وأول تلك الشروط هو أن يحصل في الإنسان طلب حقيقي بحيث تتحول جميع ذوات الوجود الإنساني إلى مظهر من مظاهر إرادة الطلب، وأن يبدو ما يريده الإنسان في صورة حقيقية من صور الاحتياج والدعاء، كما إذا احتاج جزء من الجسم إلى شيء تأخذ جميع أجزاء الجسم الأخرى بالمشاركة، بل إن بعض الأعضاء قد ينخفض نشاطه لكي ترتفع الحاجة عن نقطة من نقاط الجسم. فلو غلب العطش، مثلاً على أحد الأشخاص، فإن أثر العطش يظهر على وجنتيه، ويصرخ الحلق والكبد والمعدة والشفاه واللسان: ماء! وإذا نام فإنه سيرى الماء في منامه، لأن جسمه بحاجة إلى الماء حقاً. إن حاجة الإنسان الروحية، وهو جزء من عالم الخليقة، لا تختلف بالنسبة لكل العالم عن ذاك. إن روح الإنسان جزء من عالم الوجود، فإذا حصل لها في الواقع طلب أو احتياج، فإن جهاز الخليقة العظيم لا يهمل طلبها.

هناك اختلاف كبير بين مجرد (قراءة) الدعاء، والدعاء الحقيقي. وما لم يتحد قلب الإنسان مع لسانه في انسجام تام لن يكون الدعاء دعاء حقيقياً. إذ لا بدَّ من حصول الطلب والحاجة حقاً في قلب الإنسان ووجوده: «أَمْ مَن يُجيب المُضْطرَّ إذا دعاهُ ويَكْشِفُ السُّوءَ».

الاعتقاد الجازم برحمانية الله ولطفه:

الشرط الآخر من شروط الدعاء هو الإيمان واليقين. الإيمان برحمة الله

اللامتناهية. الإيمان بأنه سبحانه لا يمنع أحداً من فيض نعمته. الإيمان بأن باب رحمة الله لا يغلق أبداً، وما التقصير والقصور إلاّ من العبد نفسه. لقد جاء في الحديث: «إذا دَعَوت فظُنَّ حاجَتكَ بالباب». كان الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام يدعو ربه، كما في دعاء أبي حمزة الذي يعج بالأمل والاطمئنان في أسحار شهر رمضان المبارك، بهذا الدعاء:

«اللهمَّ إنِّي أجدُ سُبل المطالِب إليكَ مُشْرعةً، ومَناهِلَ الرَّجاء لدَيك مُتْرعةً، والاستعانةَ بفضلِك لِمَن أمَّلَكَ مُباحةً، وأبوابَ الدعاء الىك للصَّارخين مفتُوحةً. واعلمُ أنَّك للراجينَ بِمَوْضع اجابةٍ، وللملهوفين بمَرْصَدِ إغاثةٍ، وأنَّ في اللهْفِ إلى جُودِكَ والرِّضا بِقَضائكَ عوَضاً عن منع الباخِلين ومَنْدُوحَةً عمّا في أيدي المستأثِرينَ وأنَّ الرَّاحِلَ إليكَ قَريبُ المسافةِ، وَأنَّكَ لا تَحْتَجِبُ عن خَلْقِكَ إلاّ أن تحجِبَهُمُ الآمالُ دُونَكَ».

لا خلاف مع سنن التكوين والتشريع:

والشرط الآخر من شروط الدعاء هو ألاّ يكون مخالفاً لنظام التكوين أو التشريع. إن الدعاء طلب العون للوصول إلى أهداف اقرتّها للإنسان الخليقة والتكوين أو التشريع الإلهية. وإذا كان الدعاء على هذه الصورة، كان حاجة طبيعية، فلا يبخل جهاز الخليقة، بحكم تعادله وتوازنه، على الداعي بالعون حيثما وجدت حاجة لذلك. أما طلب شيء يخالف أهداف التكوين أو التشريع، كأن تطلب الخلود في الدنيا، أو العقم، فليس من الدعوات المستجابة، أي إن أمثال هذه الدعوات لا تكون مصداقاً حقيقياً للدعاء.

الانسجام في سائر شؤون الداعي:

ومن الشروط الأخرى أن تكون سائر أعمال الداعي في الحياة منسجمة مع الدعاء، أي أن تكون تلك الأعمال منسجمة مع أهداف التكوين والتشريع، أن يكون القلب نقياً نظيفاً، أن يكون ارتزاقه من الحلال، ألاّ يكون ظالماً لأحد. لقد جاء في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنْ أرادَ أحدُكم

أن يُستجابَ لَهُ فَلْيطُب كَسْبُهُ، وليخرُج من مَظالِم النَّاس وإن الله لا يرفعُ إليه دُعاءَ عبدٍ وفي بَطْنِهِ حرَامٌ أو عِنْدَهُ مَظْلمةٌ لأحدٍ من خَلْقِه».

الدعاء للخلاص من بلاء تسبّب عن ترك واجب إلهي مع إصرار الداعي على تركه:

وشرط آخر هو أن لا تكون حالته التي يريد تغييرها إلى خير حالاً ناتجة عن ارتكابه إثماً أو تقصيراً في واجباته، أو بعبارة أخرى، لا تكون تلك الحالة التي يريد تغييرها عقوبة ونتيجة منطقية لآثامه ومخالفاته، إذ في هذه الحالة لا يمكن أن تتغير حاله ما لم يتب عما ارتكب، وما لم يُزل أسباب حصول تلك الحالة وعللها.

ومن ذلك مثلاً أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، فصلاح المجتمع وفساده منوطان بالقيام بهذين الفرضين أو بعدم القيام بهما. فالنتيجة المنطقية لترك هذين الفرضين هي أن تتاح الفرصة للأشرار ليتسلّطوا على مقدرات الناس.

فإذا قصر الناس في تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحاق بهم نتيجة ذلك ما يستحقونه من بلاء، ثم جاءوا يدعون الله أن يرفع عنهم ذلك البلاء، فلا يتحقق لهم شيء بالطبع، وطريق نجاتهم الوحيد هو التوبة عما مضى، والعودة بقدر الإمكان إلى القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي هذه الحالة يمكن أن تعود إليهم حالتهم الطبيعية بالتدريج.

﴿إِنَّ اللَّه لا يُغَيِّرُ ما بِقومٍ حَتّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنفُسِهِمْ﴾[1] وفي الحديث: «لتَأمُرنَّ بالمعروف ولتَنهونَّ عن المنكر أو ليُسلِّطنَّ الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يُستَجابُ لهُمْ» فالحقيقة هي أن هذه الدعوات خلاف سنن التكوين والتشريع.

كذلك أمر من لا يعمل ولكنه لا يفتأ يرفع يديه بالدعاء، فهذا أيضاً مخالف لسنن التكوين والتشريع يقول الإمام علي عليه السلام: «الدَّاعي بِلا عَمَلٍ كالرامي بلا وَتَرٍ»

---

(١) سورة الرعد، آية: ١١.

أي إن العمل والدعاء يكمل بعضهما بعضاً فالدعاء بلا عملٍ أمر لا تأثير له ولا أثر.

الدعاء لا يقوم مقام العمل:

من الشروط الأخرى للدعاء هو أن يكون مظهراً من مظاهر الحاجة حقاً، وأن يدعو الطالب عندما لا يكون المطلوب ميسوراً له أو في متناول يده، أو يكون عاجزاً ضعيفاً. أما إذا أعطى الله مفتاح الحاجة بيد الإنسان نفسه فيكفر بالنعمة ويستصعب استعمال المفتاح، ثم يدعو الله أن يفتح له الباب الذي يحتفظ هو بمفتاحه لكيلا يتحمل عناء استخدام المفتاح، لا شك أن دعاء هكذا إنسان لا يستجاب.

هذا النوع من الدعوات ينبغي اعتباره من تلك التي تخالف سنن التكوين. يكون الدعاء من أجل الحصول على القدرة، أما الدعاء طلباً للقدرة الموجودة فعلاً عند الداعي فإنه يكون من قبيل تحصيل الحاصل. لذلك يقول أئمتنا عليهم السلام: «أربعة لا تستجاب لهم دعوة: رجل جالس في بيته يقول: اللهم ارزقني، فيقال له: ألم آمرك بالطلب؟ ورجل كانت له امرأة فدعا عليها فيقال له: ألم أجعل أمرها إليك؟ ورجل كان له مال فأفسده، فيقول: اللهم ارزقني، فيقال له: ألم آمرك بالاقتصاد؟ ألم آمرك بالاصلاح؟ ورجل كان له مال فأدانه بغير بيّنة، فيقال له: ألم آمرك بالشهادة؟». وفي بعض الروايات ورد زيادة على ذلك: ورجل يدعو على جاره وقد جعل الله عزّ وجل له السبيل إلى أن يتحول عن جواره ويبيع داره.

من البديهي أن الأمر ليس مقتصراً على هذه الأمثلة الخمسة التي سبق ذكرها، وإنما هي أمثلة للحالات التي يكون الإنسان نفسه قادراً على حل مشكلته بالعمل والتدبر، ولكنه يقصر عن ذلك ويحاول أن يقيم الدعاء مقام العمل. كلا، ليس الأمر هكذا، إن الدعاء في نظام الخليقة لا يقوم مقام العمل بل إنه مكمل للعمل ومتمم له.

الدعاء والقضاء والقدر:

هناك بحوث كثيرة، كُتِبَتْ قديماً وحديثاً، حول الدعاء، وهناك

تساؤلات أيضاً، منها أن الدعاء يتنافى مع الاعتقاد بالقضاء والقدر، فإذا قبلنا بأن كل شيء يحصل بالقضاء الإلهي، فماذا يكون أثر الدعاء؟

الدعاء والحكمة البالغة:

إما أن يكون الدعاء منافياً للقول بحكمة الباري وإنه يفعل ما يفعل بموجب المصلحة، أو أن ما نريد تغييره بالدعاء موافق للحكمة والمصلحة أو مخالف لهما، فإذا كان الموجود موافقاً للحكمة، فلا ينبغي لنا أن نطلب من الله ما يخالف الحكمة، ولا الله يستجيب لمثل هذا الدعاء. وإذا كان مخالفاً للحِكمة فكيف يمكن قبول القول بأن نظام العالم يجري على وفق مشيئة الله الحكيمة، ثم نطلب من الله وقوع أمر مخالف للمصلحة والحكمة؟

الدعاء والتسليم:

أو يقال إن الدعاء يتنافى مع الرضا بقضاء الله والتسليم لمشيئته والإنسان ينبغي له أن يرضى ويقنع بما يصل من الله.

هذه أسئلة واعتراضات مطروحة منذ القدم، حتى أنها تؤلف جزء من أدبنا، وليس هنا مجال بحثها. إن جميع هذه التساؤلات ناشئة عن ظنهم إن الدعاء أمر خارج عن نطاق قضاء الله وقدره، وبعيد عن حكمته، مع أن الدعاء والإستجابة له من أجزاء القضاء والقدر، وقد يقف الدعاء في طريق بعض موارد القضاء والقدر ولهذا فإنه ليس منافياً للرضا بالقضاء، ولا مع الحكمة الإلهية. وليس ثمة مجال أوسع الآن لبحث ذلك.

ليالي القدر:

﴿وَإذا سأَلَكَ عِبادِي عَنّي فإنّي قريبٌ أجيبُ دَعْوةَ الدّاعِ إذا دَعانِ فَلْيستَجِيبُوا لي ولْيُؤمِنوا بي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدون﴾[1]. هذه الآية ترد في سياق آيات خاصة بشهر رمضان المبارك، أي الآيات الخاصة بالصوم، ولعل سبب ورودها بين تلك الآيات هو أن هذا الشهر يتميز بكونه شهر العبادة والدعاء

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

والاستغفار بشكل يزيد على بقية شهور السنة. حيث وردت في قيام لياليه بين يدي الله سبحانه روايات كثيرة تحث على ذلك وبخاصّة ليالي القدر، التي اختص سبحانه هذا الشهر بها، ولذا كان أئمتنا عليهم السلام يهتمون بالقيام فيها وإحيائها بالعبادة والاستغفار.

عندما كان يحل الثلث الأخير من شهر رمضان كان النبي الكريم صلى الله عليه وآله يأمر بألاّ يفرش له فراش نومه حتى آخر الشهر، إذ كان يعتكف في المسجد وينشغل بالدعاء ومناجاة الخالق. علي بن الحسين عليه السلام لم يكن ينام في ليالي شهر رمضان، بل كان يقضيها إما بالصلاة والدعاء، وإما بإيصال المعونة إلى الفقراء والمستضعفين. وكان يقرأ عند السحر الدعاء المعروف باسم دعاء أبي حمزة الثمالي.

لذّة الدعاء والإنقطاع إلى الله:

إن الذين ذاقوا لذة الدعاء والانقطاع عن الناس إلى الله لا يرون لذة تعدل تلك اللذة. فالدعاء قد يبلغ أوْجَه في التوجه فيشعر الداعي بنوع من التصعيد الروحي والتسامي الوجداني مما يمنحه لذة ما بعدها لذة، وتخالجه سعادة ليس فوقها سعادة، عندما يشعر أنه موضع لطف الله الخاص، ويشاهد آثار استجابته لدعائه: «وَأَنِلْني حُسْنَ النَّظَرِ في ما شَكوتُ وأَذِقني حَلاوَةَ الصُّنع في ما سَأَلْت».

يقول العارفون إن هناك اختلافاً بين (علم اليقين) و(عين اليقين) و(حق اليقين) ويضربون لذلك مثلاً، فيقولون: افترض أَن ناراً تشتعل في مكان ما. فمرة أنت ترى أثر تلك النار، دخانها المتصاعد مثلاً، فتعلم أن هناك ناراً في مكان تصاعد الدخان، فهذا (علم اليقين) وقد ترى النار نفسها عن قرب، فهذا (عين اليقين) وهو أعلى مرتبة من العلم به، لأنه مرئي محسوس. وقد تقترب أكثر من النار بحيث إن حرارتها تلفح جسمك وأنت تدخل فيها، فهذا (حق اليقين).

من الممكن أن يعرف الإنسان الله معرفة كاملة، ويؤمن بوجوده القدسي، ولكنه في حياته الخاصة قد لا يرى أثراً لألطاف الله وعناياته الخاصة التي يفيض بها أحياناً على بعض عباده. فهذه هي مرحلة علم اليقين. وأحياناً يشاهد أثر التوحيد، يدعو فيجد لدعائه استجابة، يتوكل على الله في أعماله ولا يعتمد على غير الله، فيجد أثر هذا التوكل والاعتماد في حياته الخاصة. فهذه مرحلة عين اليقين. أما عباد الله الذين يحسّون باللذة فهم أهل القلب النيّر السليم وأهل التوكل والاعتماد على الله، ويرون آثار دعائهم وتوكلهم واعتمادهم، يمتلئون فرحاً وابتهاجاً إلى الحد الذي لا يسعنا تصوره تصوراً كاملاً. أما المرحلة العليا فهي التي يرى الداعي فيها نفسه في ارتباط مباشر مع الله تعالى، بل لا يرى نفسه، إنما يرى الفعل فعله، والصفة صفته، وفي كل شيء يراه هو وحده سبحانه...

عندما يتعلم الإنسان فناً من الفنون أو علماً من العلوم، إنما يكون ذلك بالدرس، فيصبح طبيباً أو مهندساً، وبعد سنوات من التعب، وبذل الجهد، عندما يشاهد لأول مرة أثر فنه أو علمه، كأن يرى مريضه قد شفي، أو يرى عمارة وقد ارتفعت برسومه مهيبة شامخة، يستغرقه الابتهاج والسرور، ويرى في نفسه العزّة والكرامة. إن أعظم اللذائذ هو أن يرى الإنسان آثار فنه وعلمه.

فما حال الإنسان إن رأى أثر فن إيمانه، أعني لطف الله الذي يختصه به. إن العزة التي تصيب الإنسان عن طريق التوحيد، والبهجة والسرور اللذين يحس بهما في تلك الحال أكثر من ذلك آلاف المرات، وألذ آلاف المرات، وأحلى آلاف المرات. أسأل الله أن يوفقنا إلى أن ندعوه ونناجيه لننعم بتلك الحالة الروحية المقدسة.

مسائل دينية

ثمة أسئلة دينية يجب طرحها ويكون الجواب عليها واجباً أيضاً، وثمة أسئلة، على الرغم من كونها دينية، إلاّ أن طرحها حرام، ويجري مجراها إضاعة الوقت في الإجابة عليها، إذ أن الواجب الديني يقتضي السكوت عن الجواب وإهمال السؤال وترك تلك المواضيع. لقد ورد في القرآن بشكل صريح في بعض الآيات أن علينا أن نسأل عما لا نعلم من الذين يعلمون: **﴿فَاسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنتُم لا تَعْلَمونَ﴾**[1].

وفي بعض آخر من الآيات نهي عن بعض الأسئلة وإن كانت صيغة دينية، من ذلك قوله تعالى: **﴿يا أيُّها الَّذين آمنوا لا تَسْأَلُوا عن أشياء إنْ تُبْدَ لكُم تَسُؤكُمْ وإن تَسألوا عنها حِينَ يُنزَّلُ القرآنُ تُبْد لَكم عَفَا اللَّهُ عَنهَا واللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ. قد سَأَلَها قومٌ مِنْ قَبْلِكم ثُمَّ أَصْبحُوا بِهَا كافِرِين﴾**[2] وسوف نعود إلى شرح هاتين الآيتين فيما بعد.

غريزة السؤال:

غريزة السؤال من الغرائز الطبيعية عند البشر، وهي دليل على نمو جهازهم الفكري وتطوره. تحصل حالة التساؤل عند المرء عندما يبدأ ذهنه بالشك في أمر من الأمور، وهذا الشك نفسه دليل على ارتفاع المستوى

---

(١) سورة النحل، آية: ٤٣.

(٢) سورة المائدة، آية: ١٠١، ١٠٢.

العقلي لديه. إن الحيوان لا ينتابه الشك، ليس من حيث وصوله إلى مرحلة أعلى من الشك، أي مرحلة اليقين، بل من حيث كونه في مرحلة ما دون الشك. كثير من الناس هم في مرحلة ما دون الشك، لا فوقه. يبدأ الطفل وهو في الثالثة أو حتى قبل ذلك بالسؤال من أبويه أو من مربيته عما حوله مما يلفت انتباهه، وهو يلحُّ في السؤال ولا يتعب من ترديد: ما هذا؟ ما ذاك؟ ولماذا؟ وكيف؟ لقد حدد علماء النفس السن التي يبدأ فيها الطفل بالتساؤل السنة الثالثة من العمر. واصطلحوا عليها سنة التساؤل.

من القضايا التربوية كيفية تناول الأبوين والمربين هذه الفترة عند الطفل من البديهي أنه ينبغي عدم الوقوف في وجه هذه الغريزة أو كبحها، كما لا يستسيغون استعمال أسلوب الكذب في الجواب، بل يجب قول الصدق في حدود فهمهم وهذا ينطبق على أجوبة أسئلة الأطفال الأكبر سناً أيضاً، فهم أيضاً تجب معاملتهم باللطف، والحسنى، والفرق الوحيد هو مكان نهي كبار السن عن طرح بعض الأسئلة، بخلاف الحال مع الأطفال.

وقد يطرح سؤال هو مزيج من الجهل والعلم، من عدم المعرفة والمعرفة، أي أن مجهولاً يكشف عن نفسه أمام الإنسان الذي لا يعرف هذا المجهول من جهة، ولكنه يدرك وجوده، أي أنه مدرك لجهله، ولذلك فهو يسأل، إذ لو كان ذلك المجهول معلوماً عنده لما سأل، كما إنه إذا كان فعلاً يجهل وجود ذلك المجهول، أي هو لا يدري إنه يجهل شيئاً ما، إذن لماذا تصدى للبحث والاستقصاء والتحقيق. وعليه، فإن الإنسان لا ينبري للبحث والسؤال والاستقصاء إلاّ إذا علم أن هناك مجهولاً ينبغي عليه أن يعرفه. أي عندما يعلم إنه لا يعلم. ولذلك قال المفكرون إن من أكبر ما يميز الإنسان عن الحيوان هو أن جهله جهل بسيط، أي أنه يستطيع أن يعلم إنه لا يعلم، ومن ثم يعمل على إزالة جهله بالسؤال والبحث، بخلاف الحيوانات التي يعتبر جهلها جهلاً مركباً، أي إنها لا تعلم وتجهل إنها لا تعلم، ولذلك فهي لا تسأل ولا تبحث وليس في إمكانها أن تفعل.

السؤال مفتاح العلم:

جاء في كتب الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «ألا إنَّ مِفْتاح العِلم السُؤال» ثم أنشد:

شِفــــاءُ العَمَــــىٰ طُــــول السُــــؤال وإنّمــــا
تمَــامُ العَمَــى طُــولُ السُكُــوت عَلــىٰ الجهْــلِ

إن واجب المحقق هو البحث والتحقيق، وواجب المبتدىء والتلميذ هو أن يسأل عما يشكل عليه من المحقق. فالطالب إذا واجه مسائل تتطلب الحل لا مندوحة له عن الإلتجاء إلى أستاذه ومعلمه ليسترشد به. والمريض لا بدَّ له من استشارة الطبيب في مرضه.

عـمَّ السؤال؟:

لا بدَّ من القول بأنَّ السؤال، وإن يكن حسناً ودليلاً على الرشد العقلي عند الإنسان وكماله، إلاَّ أنه مقدمة لشيء آخر، فهو إما مقدمة للتحقيق ومزيد من البحث، أو أنه مقدمة للعمل. فثمة أشخاص ينبرون للتحقيق في موضوع علمي أو تاريخي أو ديني، لا يجدون بّداً من أن يحملوا أسئلتهم إلى من لهم اطلاع أوسع في الموضوع الذي يحققون فيه، ومن هذا القبيل الأسئلة التي يطرحها الطالب على أستاذه. وأحياناً أخرى يكون الدافع إلى السؤال هو أن السائل يريد معرفة طريقة القيام بعمل ما، كالأسئلة التي يطرحها المريض على الطبيب لمعرفة ما ينبغي عليه أن يعمل في مرضه. كذلك الأمر مع المصابين بالأمراض النفسية وعلاقتهم بأطبائهم والقائمين بشؤونهم.

إذا لم يكن السؤال مقدمة لتحقيق علمي ولا لإنجاز عملي، فإن مجرد جهل شيء ما لا يجيز للإنسان أن يضيع وقته ووقت الآخرين بالسؤال عنه، وذلك لأن ما يجهله الإنسان لا نهاية له. وعلى حد قول أحد العلماء، إن الإنسان منذ نموه وتمييزه يجد نفسه محاطاً بدائرة من علامات الاستفهام التي يتزايد عددها يوماً بعد يوم، وإذا وفّق للحصول على جواب واحدة منها،

برزت أمامه عشر أخرى. إن السبب الذي يحمل العلماء الحقيقيين والذين تنسموا هواء المعرفة على الاعتراف بأنهم جهلاء لا يعلمون شيئاً، هو أنهم كلما عرفوا عدداً من المجهولات. تبدت أمامهم اعداداً أكبر من المجهولات الأخرى. إن الحد الذي يقف عنده علم العالم هو إقراره بجهله.

لذلك إذا أراد الإنسان أن يسأل عن كل شيء لما وصل إلى نتيجة. إنما أسئلة الإنسان يجب أن تدور حول ما هو لازم وضروري ومفيد، سواء من حيث العلم أو من حيث العمل.

الإفراط والتفريط في السؤال:

بعد كل ما سبق، نلاحظ أن الناس من حيث طرحهم للأسئلة إما أن يكونوا في جانب الإفراط أو في جانب التفريط. فثمة أشخاص لا همَّ لهم سوى إلقاء السؤال إثر السؤال، وعلى الأخص في المسائل الدينية، يحسبون أنهم ينبغي عليهم أن يعرفوا كل شيء عن أي شيء، غافلين عن أن الإنسان لا يمكن أن يدعي هذا الإدعاء بشأن مشهودات الطبيعة المحسّة، فضلاً عن المسائل الدينية التي تستقي مما فوق الطبيعة. وثمة آخرون في حالة تفريط، لا يستثيرهم مجهول، فتراهم وكأنهم في حالة من الاسترخاء والضعف، ماتت فيهم غريزة حب الاستطلاع والتحقيق، حتى إنهم يتحرّجون من السؤال عن أكثر الأمور ضرورة، بل إن بعضهم يستنكف من طرح سؤال، لأنه يرى في ذلك اعترافاً بعدم المعرفة ونوعاً من الذلّ والاستجداء، فيظلون طيلة عمرهم في ظلام الجهل. مع أن على الإنسان أن يسأل عما لا يعرف ـ إذا كانت معرفته به لازمة ـ ممن يعرف، سواء أكان العارف أصغر من السائل أم أكبر، أرفع منه منزلة أم أدنى؟

إن الوصايا الدينية تكثر من ذم الجاهل الذي يستنكف من العلم. ولقد قيل إن على العالم أن يبذل علمه، وعلى الجاهل ألاّ يأنف من التعلم والسؤال وألاّ يعتبر ذلك نوعاً من الذل والرضوخ، بل عليه أن يعتبره فخراً له، فلا أفضل من «عالِمٍ مُسْتَعْمِلٍ عِلْمَهُ وجَاهِلٍ لا يَسْتَنكِفُ عن أن يَتَعلَّم».

والحالة الوسط بين الإفراط والتفريط هي أن يتبيّن المرء ما ينبغي عليه أن يتعلمه لضرورته له، وما لا ضرورة لتعلمه، أو ليس من الممكن تعلمه عادة، فيضع الأسئلة حول المسائل التي يراها لازمة له، فيختار الأهم فالمهم. ويطرحها على الذين يستطيعون الإجابة عليها، على أن يحتاط لئلاً يصبح التساؤل وطرح الأسئلة غاية في حد ذاتها لا وسيلة إلى غايته وهي رفع الجهل عن نفسه.

سبق أن ذكرت حديثاً للإمام الباقر عليه السلام في مدح التساؤل: «ألاً إنَّ مِفتاح العلم السُّؤال» كما أن الإمام قد ذم الإكثار من الأسئلة التي لا موجب لها. يقول الإمام لأصحابه: كلما سمعتم مني حديثاً فاسألوني أن استشهد لكم عليه من القرآن. أي أن ما يقول الإمام يستند في القرآن. ونقل عنه أنه قال مرة: نهى الرسول عن ثلاثة: اللغو في القول، والإسراف في صرف المال، والإكثار من السؤال. فسأله أحد الحاضرين عما إذا كان في القرآن ما يستشهد به على هذه الثلاثة، فذكر الإمام ثلاث آيات من القرآن ورد في كل منها نهي عن واحدة من تلك الأمور. قرأ في الأولى: **﴿لا خَيرَ فِي كثِيرٍ من نَجْواهُم إلاَّ مَنْ أمَرَ بِصَدَقَةٍ أو مَعْروفٍ أو إصلاحِ بَين النَّاس﴾**[1] ففي هذه الآية نهي عن لغو الكلام الذي لا خير فيه. وقرأ الآية الثانية التي فيها؛ **﴿وَلا تُؤتُوا السُّفهاءَ أموالَكُمُ التي جَعَلَ اللَّهُ لكُم قِياماً﴾**[2] أي لا تضعوا أموالكم التي هي قوام معاشكم بين أيدي السفهاء لأن هؤلاء يسرفون ويبذرون. وعلى الرغم من أن الآية تشير إلى مال السّفيه نفسه، إلاّ أنها تعبر عنه بـ(أموالكم) إشارة إلى أن كل مال وإن يكن ملكاً لشخص بعينه، إلاّ أنه في الوقت نفسه يخص المجتمع أيضاً بشكل من الأشكال، فللمجتمع نصيب فيه. وإن هذا الحق الاجتماعي هو الذي يجرد صاحب المال من حق تضييعه والإسراف فيه،

---

(١) سورة النساء، آية: ١١٤.

(٢) سورة النساء، آية: ٥.

وعليه فإن الآية تنهى عن تضييع المال. والآية الثالثة تقول: ﴿لاَ تَسألُوا عن أشياءَ إن تُبْدَ لَكُم تَسُؤكُم﴾[1] أي لا تسألوا عن كثير من الأشياء، فقد لا يكون في الجواب عنها ما يفرحكم، بل قد يسؤوكم. هذا نهي عن طرح بعض الأسئلة. —

إذن فالإسلام ينهى من جهة عن الإكثار من السؤال والإفراط فيه، ومن جهة أخرى يحث الناس على أن يسألوا عمّا لا يعرفون مما هو لازم لهم وألاّ يستنكفوا من ذلك، ولا يتهاونوا فيه.

إن الدين يشتمل على مجموعة من المبادىء والمعتقدات التي يجب على الفرد أن يتحقق منها بنفسه بصورة مباشرة، وأن يكون حقّاً متعطشاً إلى معرفتها والتحقق منها، ولا شك إن الله يأخذ بيد من يسعى سعيه ويجاهد فيه: ﴿والَّذين جاهَدُوا فينا لنهْدِينَّهُم سُبُلَنَا﴾[2].

ويشتمل الدين أيضاً على مجموعة من التعليمات والوصايا الأخلاقية والاجتماعية مما يجب على كل إنسان أن يستوعبها، كما أن فيه أيضاً تعاليم ينبغي تعلمها بالسؤال عنها.

---

(١) سورة المائدة، آية: ١٠١.

(٢) سورة العنكبوت، آية: ٦٩.

درس من الربيع

الرغبة في التنويع والتجديد:

من طبيعة الإنسان أن يشعر بالملل من الرتابة ويميل إلى التنوع والتجديد. ولكن لماذا؟ لماذا يكون المرء في غاية التشوق للحصول على شيء ما، ثم ما أن يناله حتى يخبو شوقه إليه وتخمد حدة رغبته فيه، ويصاب بالبرود تدريجياً نحوه، بل قد يبلغ به الأمر أحياناً أن يشعر بالتعب والنفور منه؟

لست الآن بصدد الدخول في تفاصيل ذلك. ولكن يرى بعضهم إن هذا من خصائص البشر الذاتية. فالإنسان يريد دائماً الحصول على ما لا يملك وإن التملك مقبرة الحبّ. إلاّ أن هناك آخرين لهم نظرة أدق من ذلك، فيقولون إذا كان الشيء مطلوباً حقاً بصورة غريزية، فلا يمكن أن يكون الوصول إليه ونيله مدعاة للبرودة نحوه والنفور منه. إن في غريزة البشر وقرارة نفوسهم معشوقاً أسمى، وحبيباً ذا كمال لا يتناهى. فكل محبوب يطلبه الإنسان دون ذلك يكون في الحقيقة رمزاً يرى فيه المعشوق الأصيل والحقيقي الذي يصبو إليه ويتشوق، يحسب أنَّه الحبيب المطلوب، ولكنه بعد الوصول إليه يرى أنه ليس مطلوبه الأصيل، وإنه غير قادر على ملء فراغ وجوده، فيميل عنه بحثاً عن مقصوده الأساس، وهكذا. وفي اليوم الذي يتصل فيه بمعشوقه الأصيل والحقيقي، يكون قد بلغ كماله الحقيقي، وهو الإتصال بالكمال غير المتناهى، ويغرق في بهجة السعادة الكاملة، ويتحقق

اطمئنانه الدائم، ولن يصاب بعدئذٍ بالكآبة والكسل والملل ﴿أَلا بِذِكرِ اللَّهِ تطمئِنُّ القُلُوبُ﴾[1].

لقد جاء في القرآن الكريم عن الجنة: ﴿لا يَبْغُون عَنْها حِوَلاً﴾[2] وهذا هو اختلافها عن النعم الدنيوية التي سرعان ما يضجر منها المرء ويملها وينفر منها ويطلب تغييرها وتجديدها، ولكنه في الآخرة لن يرغب في تحويل ولا في تغيير أو تجديد.

على كل حال، ما من شك في أن الإنسان في هذه الدنيا دائم الرغبة في التنويع والتجديد والتنقل من مطلوب إلى مطلوب، فالتجديد يبعث على الارتياح والبهجة، خاصة إذا كان ذلك التجديد في ظروف الحياة وتنوع مظاهرها، لأن ذلك يزيل الكدر والملل.

ولقد روعيّ هذا في التشريع أيضاً، فقد خصص من كل أسبوع يوم، ومن كل سنة شهر للعبادة. أي أن التشريع قد واكب التكوين، فيوم الجمعة من الأسبوع، وشهر رمضان من السنة، جعلا لتجديد الحياة المعنوية، ولتحرير الفكر من الطلبات الماديّة المملة.

جاء في الحديث الشريف: «لِكُلِّ شيءٍ رَبِيعٌ، ورَبيع القرآن شَهر رَمَضان». ويقول علي عليه السلام: «تعَلَّموا القُرآن فإنه رَبِيعُ القلُوبِ».

الشمس هي التي تبعث الربيع الطبيعي، فبعد أن تكون قد ابتعدت عن الأرض زماناً، تعود لتحيي الطبيعة الميتة بأشعتها الدافئة، ولتوقظ الأرض النائمة. أما الربيع الروحي فإن شمس القرآن المشعة توقظه في القلوب الميتة والأرواح الكئيبة. فينبغي أن نستفيد من الربيع الروحي مثلما ينبغي أن نستفيد من الربيع الطبيعي. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم بخصوص الربيع الروحي، أي شهر

---

(١) سورة الرعد، آية: ٢٨.

(٢) سورة الكهف، آية: ١٠٨.

رمضان المبارك: «فاسألوا الله بنياتٍ صادقة وقلوب طاهرة أن يوفقكم لعبادته وتلاوة كتابه».

حصة الإنسان من الربيع:

يتكرر في القرآن الكريم الحديث عن هذا التجديد الحياتي الذي يطرأ على الأرض في الربيع، ولكنه يرد على أنه درس وهداية للبشر وكيفية استلهامه والاستفادة منه. إن لكل فرد من أبناء الأرض من نبات وحيوان وإنسان نصيباً من هذا الفصل الباعث على الحياة. فالأزهار والخضرة ني هذا الفصل تصل إلى قمة نموها وازدهارها وجمالها. وتصل الخيول والماشية والأغنام إلى الكفاية من العلف، فتسمن وتقفز وتمرح.

والإنسان من حيث كونه إنساناً، له عقل وله إدراك، كما أن له قلباً ومشاعر وعواطف، وكذلك له نصيبه من هذا الفيض العام. فما هو نصيبه؟

يعتبر فصل الربيع فصل الإحياء، في نظر بعض الناس، ودرساً نافعاً، وهو عنده فصل الإلهام يرى فيه أسراراً وحقائق مفيدة. ولكن الذي يدعو إلى الأسف هو أن بعضاً آخر من الناس لا يستفيد من الربيع بأكثر مما يستفيد منه الحيوان. إن كل ما يستهويه من هذا التجلي الرائع في الطبيعة هو اتخام بطنه والشرب حتى السُّكر والعربدة والإنحطاط إلى أسفل دركات الحيوانية. إنه أيضاً يأتيه الإلهام في هذا الفصل ولكنه الإلهام للايغال في الجريمة والقتل والفحشاء والفساد وتحطيم القيود الإنسانية.

أليس من منتهى سوء الحظ أن يكون حاصل أيام بهذا اللطف والصفاء والروعة هو ظلمة العقل والروح، وقساوة القلب؟ أجل، فكل إناء بالذي فيه ينضح.

فصل الربيع، على كل حال، فصل تجديد الحياة وعودتها ثانية إلى أرضنا هذه. إنه فصل إنبعاث الحياة في الأرض وازدهارها ونشاطها، فصل تصبح فيه الأرض في ظروف جديدة تستعد فيها لتقبل أعظم هبات الله، وهو عودة الحياة إليها مرة ثانية.

إن هذا التجدد في الحياة، وهذه الحالة التي تنتاب الأرض يرد ذكرها في القرآن كثيراً، أكثر من خمس عشرة مرة، ولكن باعتبارها درساً وحكمة ينبغي التعلم منها.

الحقيقة وآثار الحياة:

إن السؤال عن حقيقة الحياة ما يزال بغير جواب، لأن المعرفة البشرية لم تكشف عن أسرارها بعد. ويرى بعض المحققين أن الستار لن يرفع عن هذا السر أبداً، لأن هؤلاء يرون أن حقيقة الحياة وحقيقة الوجود أمر واحد، فكما أن حقيقة الوجود عصية على التعريف والتحديد والتصور، كذلك هي حقيقة الحياة أبعد ما تكون عن التعريف والتحديد والتصوير. وكما أن لحقيقة الوجود درجات من الضعف والشدة، كذلك الأمر بالنسبة لحقيقة الحياة. فكل كائن يكون حظه من الوجود بقدر حظه من حقيقة الحياة. إن انبعاث الحياة في الأرض أو في أي كائن ميت آخر إنما هو العثور على درجة من الحياة أعلى وأكمل، إذ ليس هناك ميت مطلق، فالميت المطلق هو المعدوم المطلق.

ولكن على الرغم من أن حقيقة الحياة خافية على البشر، أو أنها غير قابلة للإدراك، فإن آثار الحياة واضحة بينة. إننا وإن لم نحس بالحياة ذاتها، أي أننا لا نرى الحياة ذاتها، لا نلمسها ولا نذوقها، ولكننا نرى آثارها ونلمسها. آثار الحياة هي الظاهر والحياة هي الباطن. ومن هذا الظاهر نحن ندرك وجود ذاك الباطن، من هذا القشر نصل إلى اللب.

حقائق غير محسوسة:

ظهر في العالم أناس قالوا إننا لا نؤمن بوجود شيء إلاّ إذا أحسسنا بوجوده بواسطة إحدى الحواس مباشرة. إن الشيء الوحيد الذي يمكن الإيمان بوجوده هو ذاك الذي يمكن إدراكه بالحواس، فالذي لا يُحسّ لا وجود له. ولذلك نقول إن الطبيعة موجودة لأنها قابلة للإحساس أو اللمس

مباشرة، ونقول لا وجود لما وراء الطبيعة لأنه ليس قابلاً للمس أو الإحساس به.

على الرغم من أن هذا المنطق ناقص بحد ذاته، لأنه ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن ما لا أحس به لا وجود له، فإن فيه نقصاً أكبر من ذلك، وهو أنَّهم لم يتذكروا أنَّ في الطبيعة نفسها حقائق مسلماً بها ولا يمكن إنكارها وهي مع ذلك مما لا نحس بها بإحدى حواسنا ولكننا نعرف بوجودها من آثارها المحسوسة، كالحياة نفسها. ثم إن كل ما لا نحسّ به لا يلزم أن يكون من ما وراء الطبيعة. إن ما وراء الطبيعة غير محسّ، ولكن ليس كل ما لا نحس به جزء من وراء الطبيعة.

إن العلماء الذين دققوا في هذه المواضيع تدقيقاً تاماً أثبتوا أنَّ الكثير من الحقائق المسلَّم بها في عالم الطبيعة نفسه الذي نعيش في أحضانه ونتربى في كنفه، له وجود حقيقي مع أننا لا نستطيع الإحساس به احساساً مباشراً. إن ما ندركه بحواسنا بصورة مباشرة يكون مدركاً من حيث لونه أو شكله أو من حيث حجمه وكميته، أو من حيث درجة حرارته، أو من حيث نعومته وخشونته. إن أياً من هذه ليس هو المادة الخارجية عينها، بل هي جميعاً من مظاهر المادة وآثارها. إن الحياة الطبيعية الحاصلة للأرض وأبناء الأرض حقيقة مسلَّم بها وفي الوقت نفسه لا نحس بها، ومع أننا محاطون من جميع الجهات بآثارها وتجلياتها، إلاّ أننا نحسب أن حواسنا تتعامل معها مباشرة. ما الذي نراه في الوردة؟ نرى النمو، ونرى الرواء والطراوة، نرى اللون ونشم العطر، وعن طريق هذه كلها نحكم أن في الوردة حياة. إن حكمنا هذا عن باطن هذه الوردة، الذي هو حقيقة الحياة، لم يصدر عن طريق حواسنا، بل عن طريق قوة أخرى موجودة فينا، هي أيضاً من باطننا. إننا ندرك ظاهر العالم وقشره بظاهر وجودنا وقشره، أي الحواس والأجهزة الجسمية فينا، وندرك بباطننا وبلب وجودنا، أي بالعقل والوجدان، شيئاً من باطن العالم ولبه، أي الحقائق غير المحسوسة.

اللب في القرآن:

ثمة تعبير رائع في القرآن، فحيثما يريد الكلام على الحقائق الخافية تحت الظواهر، يقول إن الذين يدركون هذه الحقيقة هم (أُولو الألباب). واللب يعني المركز الخالص الذي نزع عنه القشر. وقد جاء في اللغة: إن اللب خالص كل شيء، والعقل الخالص من الشوائب. كما إن الراغب الأصفهاني يقول في مفرداته: (اللب: العقل الخالص من الشوائب). إذن اللب [illegible] العقل الذي فصل عنه ما كان مخلوطاً به. إنه لا يقول: عقل خال من الشوائب، بل يقول عقل خالص من الشوائب، أي منفصل عن الشوائب وذلك لأن العقل في بدايته يكون فجاً غير ناضج. تختلط فيه المحسوسات بالموهومات والمعقولات، ثم تأخذ هذه بالإنفصال بعضها عن بعض، ويكون لها مقر خاص بها. فإذا وصل عقل الإنسان إلى تلك المرحلة التي يستطيع فيها التحرر من سيطرة الوهم والخيال والحس، أطلق عليه اسم (اللب) إذ أن مَثل العقل بالنسبة إلى البدن إلى القوى الظاهرة المحسوسة، كَمَثل اللب إلى القشر في اللوزة أو الجوزة وأمثالهما. فهذه متمازجة في بداية أمرها، لا يتميز قشرها من لبها، ولكن عندما تتدرج في النضج يأخذ اللب بالإنفصال عن القشر ويكون لكل منهما مميزاته الخاصة به وأثره، من دون أن يختلط احدهما بالآخر.

إذا وصل الإنسان في العلم إلى درجة الكمال، انفصل عقله عن الحس والوهم والخيال، وأصبح قادراً على تمييز الحكم الصادر عن كل منها دون أن يخلط بينها. في هذه الحالة يكون الشخص (لبيباً) أي بلغ عقله مرحلة النضج والاستقلالية.

يقول العارفون إن مراحل الوجود الإنساني تتطابق مع عوالم الوجود. إن الإنسان في مراحل وجوده يكون ذا جبروت وملكوت وناسوت، وترتبط كل مرحلة من مراحل وجوده بمرحلة من مراحل العالم الكلي.

إن جهاز العقل والفكر في الإنسان يزداد قوة عن طريق الحس

والمحسوسات، فطريق الوصول إلى المعقولات يمر بالمحسوسات. وقد دعا القرآن إلى تدبر المحسوسات هذه، إذ بها يتم الوصول إلى المعقولات، على أن لا نمكث في عالم المحسوسات طويلاً: ﴿إنَّ فِي خَلْقِ السَّموات والأرض واختلاف الليل والنهارِ لآياتٍ لأُولي الألباب﴾[1] أي أن في هذه، وهي من القشور، دلائل على لب العالم وروحه، ولكن لا يصل إلى ذلك إلاّ من كان هو نفسه من ذوي الألباب: ﴿الَّذين يَذْكُرون اللَّهَ قِياماً وقُعوداً وعلى جُنوبِهِم ويَتفكَّرون في خلق السَّموات والأرض، ربَّنا ما خَلقت هذا باطلاً سُبحانك فَقِنا عَذَاب النار﴾[2].

وجاء في آية أخرى: ﴿فَبشِّر عِبادِ، الَّذين يستمعون القول فَيتَّبعون أحسَنَهُ أُولٰئك الَّذين هداهُمُ اللَّهُ وأُولٰئك هُم أُولو الألبَابِ﴾[3].

إن ما يسمعه الإنسان يكون عن طريق الأذن، أي عن طريق حاسة السمع في الجسم، والأذن لا تميّز بين ما تسمع إن كان خيراً أو شراً، فليس من واجبها غربلة ما تسمع. إلاّ أن في الإنسان قدرة أخرى قادرة على تمحيص ما يرد إليها عن طريق الأذن، فتختبر وتفرق بين جيده ورديئه، سليمه وسقيمه، صحيحه وكاذبه. تلك القوة أمر باطن غير محسوس، كما إن الوظيفة التي تؤديها ليست من الوظائف المحسوسة.

نعم، إن الإنسان بقشره والقسم الظاهري من عالم وجوده، يحس بقشرة العالم الكبير وبقسمه الظاهر، وبلب عالم وجوده غير المحسوس يتصل بباطن العالم ولبه وجوانبه الكبيرة الغير المحسوسة.

سأل شخص الإمام علياً عليه السلام: «هل رأيتَ رَبَّكَ؟» فأجاب: «لم أعْبد ربّاً لم أره» ثم أضاف: «لم تَرَه العُيون بمشاهدَةِ العيانِ ولكن رَأَتْهُ القُلُوب بحقَائِق الإيمان».

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٩٠.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١٩١.
(٣) سورة الزمر، آية: ١٧، ١٨.

حدود الحواس:

إن قابليات الإنسان من حيث بناؤه الجسدي محدودة جداً، وهو لا يستطيع البقاء إلاّ في ظروف خاصة من درجة الحرارة والضغط الجوي والمواد الغذائية وضمن فترة معيشة وفي مكان محدود. ولكنه في شقّه الباطن وروحه ليس مقيداً بحدود وقيود. ولو كان الإنسان محدداً في جانبه الروحي بمثل تلك القيود والأشكال والقوالب لما استطاع أن يدرك الكلي واللامحدود، أي تلك القواعد الكلية الخاصة بالعلوم الطبيعية والرياضية. وبما أنّه من حيث جسمه محدد بحدود الزمان والمكان والقدرات، فكل ما يصل إليه عن طريق أجهزته الجسمية، أي الحواس، يكون كذلك ضمن تلك الدائرة المحدودة، إلاّ أن هذا المحدود هو طريق العبور إلى اللامحدود. إن البشر يسير من المحدود إلى اللامحدود، ومن الجزئي إلى الكلي ومن النسبي إلى المطلق. إذ ليس من الممكن للإنسان أن يحس باللامحدود. إنه يستطيع أن يرى اللامحدود بعين بصيرته لا ببصره، ولكن ليس بالإمكان حصر اللامحدود في المحدود واللامتعين في المتعين.

ثمة مثال يضربونه لقضية محدودية الإدراك الحسي في الإنسان، فيقولون إن فيلاً قد أتي به من الهند إلى مدينة لم يكن أهلها قد رأوا فيلاً من قبل، وأن يكن قد سمعوا باسمه، فأوقفوه في زاوية مظلمة، حيث كان الناس يتقدمون نحوه ويتحسسونه بأيديهم، ثم يخرجون ويصفونه للناس. فالذي لمست يده خرطوم الفيل خرج يقول إن الفيل يشبه الميزاب. والآخر الذي لمس اذن الفيل، قال إنه يشبه المروحة، والثالث الذي لمس رجل الفيل، خرج يقول إن الفيل يشبه العمود، والرابع الذي لمس ظهره، قال إنه يشبه السرير، وهكذا.

القرآن والربيع:

يشير القرآن في بعض مواضعه إلى هذا الدرس الموحي فيقول: ﴿وتَرى الأرضَ هامِدَةً فإذا أنزَلْنا عليهَا الماءَ اهتزَّتْ وَرَبَتْ وأَنبَتَتْ من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ،

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هو الحقُّ وأَنَّهُ يُحيِي المَوْتىٰ وأَنَّهُ علىٰ كُلِّ شيءٍ قديرٌ﴾[1].

في عالم الوجود ـ سواء في الكائنات الحية أو التي لا حياة فيها ـ ثمة نظام وتآلف وتناسق يظهر العالم كله وكأنه جسم واحد، ترتبط أجزاؤه وأعضاؤه فيما بينها برباط من الانسجام يكشف عن وجود مشيئة واحدة وتدبير كلي يسود العالم كله في وحدة منسجمة فريدة. وعن أنَّ أجزاء هذا العالم ليست متروكة إلى ذاتها تفعل ما تشاء بغير أن يكون لها هدف معين ضمن المجموعة الكلية في هذا النظام الجبار، بل بالعكس، إن وضع العالم يدل على أن كل جزء من أجزائه وذرة فيه أشبه بالمسمار أو اللولب أو العجلة أو القضيب أو الأنبوب الذي ركب في معمل ليقوم بعمله، وفي الوقت نفسه ينسجم عمله ويتزامن مع أعمال سائر أجزاء المعمل. أو كما جاء في تعبير القرآن، إن جميع الموجودات في العالم، بكل قواها وقدراتها (مُسَخَّرةٌ) لمشيئة وإرادة واحدة. وهذا هو السبيل الذي يؤدي بنظامه وانتظامه في وظائف العالم إلى الاعتراف بوجود الناظم والمنظِّم. وإن الإنسان هو جزء من نظام هذا الكون، خلق في أحسن صورة وتقويم واتقان صنع ليرى الله من خلال آيات قدرته وحكمته في نفسه وفيما يحيط به من آفاق.

إلاَّ أن هناك درساً آخر فيما يتعلق بالكائنات الحية، وهو أنَّ الله يهبها الحياة، بالإضافة إلى ما جعله من انتظام وانسجام بين أجزائها المادية. إنه يهبها حقيقة وكمالاً كانت تفتقده. إننا إذا صغنا ذرات العالم الميتة بأية صورة أو شكل وفي أي نظام وترتيب نشاء، فإن ذلك لا يوجد فيها حقيقة لم تكن موجودة فيها، ولكن الذي يحصل في الكائنات الحية ليس هذا التنظيم والترتيب فحسب، بل تضاف إلى ذلك حقيقة غير موجودة، فالحياة لا وجود لها في المادة الميتة، ولكنها توجد فيما بعد. والمادة ليس فيها إحساس ولا إدراك، ولكنهما يوجدان بقدرة قادر. ليس ثمة رغبة ولا حبّ ولا إنفعال، ثم

(١) سورة الحج، آية: ٥، ٦.

تكون، لا عقل ولا ذكاء، ولكنهما يتخلّقان. لا حواس ولا لذة، فتتهيأ. كل هذه غير موجودة في المادة أساساً، ولكنها تطرأ عليها وتوجد فيما بَعدُ. ولهذا فإننا نرى الله في الكائنات الحية في صورة عفو وفيض وكمال، وفي إفاضة الوجود والكمال، في فعلي القبض والبسط، في الإحياء والإماتة، إنه يعطي ويأخذ، يوجد ويعدم.

إن الآيات الواردة بهذا الشأن كثيرة، بعضها يشير إلى انبعاث الحياة في الأرض كدليل هاد إلى التوحيد، وبعض آخر يصف يوم القيامة، وبعض ثالث يشير إلى الحالتين كلتيهما.

إنكار في غير محله

من المقولات المعروفة أن للعلم ثلاث مراحل. عندما يبلغ الإنسان المرحلة الأولى يركبه الغرور والتكبر، إذ ينظر إلى ما أدركه من بعض مسائل العلم على أنه أصبح أعلم من عليها. فيرى نفسه أفضل من كل فرد وأرفع، وهذه هي مرحلة رؤية العلم والذات. وعند وصوله إلى المرحلة الثانية، تكون معلوماته قد ازدادت، فتتجلى له عظمة الخلق، فيستصغر نفسه وعلمه أمام عظمة ما يتجلى له، فيأخذه التواضع، وهذه مرحلة الرؤية الواقعية والمنظور الواقعي للعالم، فينتقل من رؤية العلم إلى رؤية العالم. فبدلاً من أن يتطلع إلى ما عنده من علم يطلق بصره في العالم ويتفهم العالم بما لديه من معلومات، حتى يضع قدمه على أعتاب المرحلة الثالثة، وفي هذه المرحلة يعلم أنه لا يعلم شيئاً، وهذه مرحلة الحيرة والاندهاش. في هذه المرحلة يدرك أن المقاييس والموازين الفكرية التي اختزنها في صندوق فكره أتفه وأحقر من أن تستطيع قياس هذا العالم العظيم. عندئذٍ يعلم أن مقاييسه العلمية والفكرية لا تصلح إلاّ لمحيط حياته الخاصة وحسب.

هنالك بيت من الشعر أحسبه لمولوى، يقول فيه:

(حـاصـل عمـري ثـلاث كلمـات ليـس غيـر
كنـت فجـاً، فنضجـت، فـاحتـرقـت)

إن هذا الرجل العارف أوجز دورة سلوكه الروحي والعقلاني في ثلاث مراحل: مرحلة الفجاجة، فمرحلة النضج، ثم مرحلة الاحتراق. إن مرحلة

الفجاجة والغرور والتكبر والنظر إلى العلم شائعة بين الناس، ولكن هل يمكن الوصول إلى مرحلتي النضج والاحتراق؟ إن لذلك حديثاً آخر.

غرور العلم الناقص:

مثلما أنَّ الإنسان يغترّ أحياناً بماله فيكون صريع جنون الثروة، فيحسب أن ما يكتنزه من مال وثروة، يشبع كل حاجة وأنه يخلده في الدنيا: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾[1]، أو قد يركبه الغرور بسبب ما عنده من مقام وجاه، فيستولي جنون العظمة على تفكيره، فينطلق ليفسد في الأرض ويهلك الحرث والنسل، وقد يصل به الجهل والغرور حداً يقول معه كما قال فرعون: (أنا ربكم الأعلى).

كذلك يمكن أن يستولي على الإنسان أحياناً غرور العلم، وهو نوع من أنواع جنون العظمة، مع اختلاف أن جنون الثروة والجاه يحدث من كثرة الثروة والقوة بينما جنون العلم يحدث من نقص العلم وضعفه. يقال إن الوجود الناقص خير من العدم المحض، إلاّ العلم فإن عدمه خير من وجوده الناقص، لأن العلم الناقص يؤدي إلى أن يغترّ المرء بعلمه الناقص فيسكر، ويعربد. صحيح أن جنون الثروة والعظمة يورث العربدة أيضاً، إلاّ أن هذا الجنون ناشيء عن الكثرة والوفرة، بخلاف عربدة جنون العلم الذي ينشأ من النقص والقلّة، وهذا يؤدي إلى تكذيب الحقائق وإنكارها. وهنا أنقل إليكم حديثاً عن الإمام الصادق عليه السلام:

عهدان أخذهما الله على البشر:

يقول الإمام الصادق عليه السلام: إن الله في آيتين من القرآن الكريم منع الناس من التصديق والتكذيب اللذين لا يكونان في محلهما. تقول الآية الأولى: ﴿أَلَم يُؤخَذ عليهِم ميثاق الكِتابِ أن لا يقُولوا عَلَىٰ اللَّهِ إلاّ

---

(١) سورة الهمزة، آية: ٣.

الحَقَّ﴾[1]؛ أي أن لا يقولوا من عندهم ما ليس لهم به علم، فيحللون هذا ويحرمون ذاك متقولين على الله بأنه قال كذا وكذا هنا وقال كذا وكذا هناك. لقد أخذ عليهم عهداً أن لا يقولوا شيئاً حيثما سكت الله ولم يعين لهم واجباً، لا أن يبتدعوا من أنفسهم بدعاً ويضعوا لها أحكاماً، زاعمين أنها من عند الله.

يصاب الإنسان أحياناً بمرض التصديق، ففي المواضع التي لم ينزل الله أحكاماً معينة، واقتضت المصلحة أن يترك الناس أحراراً، يحاول الإنسان أن يضع تعاليمه وينسبها إلى الله. أو قد تسوّل له أهواؤه وشهواته أن يرتكب أفعالاً قبيحة، فيضع من عندياته ما يشاء من التشريعات ويقول إنها من عند الله: ﴿وَإذا فَعَلُوا فَاحِشةً قالوا وَجَدنا عَلَيها آباءنا والله أمرَنا بها قُل إنَّ الله لا يأمُرُ بالفَحْشاءِ أتقُولُونَ على الله ما لا تَعْلَمُونَ﴾[2].

هذا عهد أخذه الله على عباده ألاّ يقولوا ما ليس لهم به علم، وألا ينسبوا إلى الله ما لم ينسبه إلى نفسه.

والعهد الثاني هو قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِما لَم يُحِيطوا بِعِلْمِهِ ولَمَّا يأتِهِم تَأويلُهُ﴾[3] إذا كانت ثمة مسائل لا يدركونها جيداً، ولا يعرفون بواطنها وخوافيها، فبدلاً من أن يقولوا: لا نعرف، لا ندري، عقولنا قاصرة عن فهمها، يركبهم الغرور وجنون العظمة فيكذّبون ما لا يشهدون ويقولون لا وجود لشيء كهذا. ينكرون قبل الإحاطة والفهم.

للشيخ الرئيس ابن سينا كلمتان يقترب مضمونهما من هذا الكلام، فيقول بخصوص التصديق بغير دليل: (من تعوّد أن يصدق بغير دليل فقد انخلع عن الفطرة الإنسانية) أي أن إنساناً هذا شأنه ليس إنساناً.

وفي الكلمة الثانية يتناول إنكار شيء بغير دليل فيقول: (كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان).

---

(1) سورة الأعراف، آية: ١٦٩.
(2) سورة الأعراف، آية: ٢٨.
(3) سورة يونس، آية: ٣٩.

معرفة الحدود:

إن لكل امرىء من حيث جسمه وهيكله حدوداً، وكذلك هو من حيث الروح والعقل والعلم، فلكل منها حدودها وسعتها. فعلى الإنسان أن يدرك حدوده ويعرفها ولا يتعداها: (العالم من عرف قدره). إذ قد يعرف المرء في دنياه كثيراً من الأمور، ويحيط بعلوم عديدة كالرياضيات والطبيعيات والاجتماعيات، ويعرف أخبار العالم وتاريخ الأمم وماضيها، يقدّر حدود الأشياء وموازينها، ولكنه يكون جاهلاً بقضية واحدة، وهي جهله بحدوده هو وبموازينه فلا يكون قد قاس روحه وفكره وعقله، فكل تلك التي يحيط بها لا شيء بإزاء هذا الذي لا يدريه، لأن جهله هنا ينشأ عن الجهل بآلاف الأشياء، ويتسبب في تكذيب كثير من حقائق الخليقة المسلّم بها، فيكون داعية إلى الغرور.

في موضوع سابق ذكرت أموراً بخصوص محدودية جهاز الفكر عند الإنسان، وقلنا: إنه قد صيغ بحيث أنه لا يستطيع إدراك أية حقيقة، مهما تكن واضحة وظاهرة، ما لم تكن لها نقطة مقابلة يقارنها بها. إن هذا النقص وحده يكفي أن يزيل من رأس الإنسان كل غرور وزهو، وأن لا يكذب حقيقة بغير علم.

وذكرت في موضوع آخر أنَّ القرآن يتناول أحياناً قضية إحياء الأرض في الربيع كدليل على التوحيد تارة وكنموذج مصغر للانبعاث وتبديل نشأة بنشأة تارة أخرى. إن الله سبحانه وتعالى ينبّه الإنسان على أنه مثلما يوجد في نظام أرضكم الصغيرة حياة وموت، كذلك يوجد هذا النظام في كل بذرة، فهي تنمو في فصل وتحيا وتثمر، وفي فصل آخر تكون البذرة جامدة خاملة لا روح فيها، ثم تنبعث فيها الحياة مرة أخرى في فصل آخر. وهكذا هو الأمر في النظام الأعلى الكلي من حيث تبديل نشأة كلية بأخرى.

﴿وَيَومَ نَحشُر من كلِّ أُمَّةٍ فَوجاً مِمَّن يُكذِّبُ بِآياتِنا فَهُم يُوزعُون، حَتَّى إذا جاءوا قال أَكذَّبتُم بآياتي ولَم تُحِيطوا بها عِلماً﴾[1].

---

(١) سورة النمل، آية: ٨٣، ٨٤.

كل شيء إذا كثر وأصبح مألوفاً، قلَّت أهميته. ومن هذا القبيل موت الأرض وحياتها. إننا في فترة أعمارنا نشاهد تلك السنة الجارية وتُكرّر عشرات المرَّات، ولذلك فهي لا تستشير اهتماماً.

إننا نعيش في خضم أنظمة صغيرة وأنظمة كبيرة، ولا يعرف إلى أين نصل من جميع الجهات من كل جهة نصل إلى (لا نعلم)، فمن جهة النظام الأصغر وصلنا إلى نظام الخلية والذرة والنواة، ولا ندري إلى أين سنستمر في المسير. ومن جهة النظام الأكبر وصلنا إلى المنظومة الشمسية التي هي جزء من نظام كوني أكبر وتابعة له، ولا ندري إن كان هذا النظام تابعاً لنظام أكبر، وهل هذا تابع لغيره أيضاً ثم ما الذي سنصل إليه بَعْدُ.

مثلنا مع العالم مثل الدودة في التفاحة أو في جذع شجرة. فدنياها وأرضها وسماها هي التفاحة أو الجذع، وهي لا تعلم إن تلك التفاحة والجذع جزءان من أجزاء نظام اسمه الشجرة، وإن تلك الشجرة جزء من ناظم أكبر اسمه البستان، وإن لتلك البستان مشرفاً وفلاّحاً، وإنها جزء من نظام أكبر هو المزرعة أو الريف، وهما جزء من بلدة أو مملكة، وإن هذه جزء من الأرض، وأن الأرض كرة صغيرة في هذا الفضاء اللامتناهي.

كذلك هي حال عنكبوت ملتصق بسقف الغرفة، يولد هناك ويموت هناك، بغير أن يعرف أنَّ تلك الغرفة جزء من بيت، والبيت جزء من مدينة والمدينة جزء من بلد وهكذا..

لا شك أن مدركات هذه الحيوانات بالنسبة إلى مدركات الإنسان صغيرة ومحدودة، وإن ما يعتبر عند الإنسان من البديهيات ومن القضايا المسلَّم بها يعتبر في نظرها مما لا يمكن تصديقه. هكذا هي حال الإنسان بالنسبة إلى العوالم الأكبر من عالمه الذي يعيش فيه.

هذا من حيث حجم العالم وسعته، أما من حيث العوالم التي تحيط بنا والتي يرتبط بها تقدير حياتنا وتدبيرها، فإن ما يجهله الإنسان عنها لا يعدّ ولا

يحصى. من يدري، فلعلَّ هناك عوالم يكون عالمنا بالنسبة إليها كنسبة عالم النوم إلى عالم اليقظة.

في التحول الروحي الذي طرأ على الغزالي، أثار موضوع النوم، وقال إننا نرى في النوم عالماً، ولا ندرك إننا لحظتها في عالم النوم، وأن النوم حالة هي جزء من نظام حياتنا الواقعية، وإن الأصل هو اليقظة. ولكن ما إن نستيقظ حتى ندرك تابعية النوم لليقظة. فكيف نعلم إن حالة حياتنا هذه في الدنيا بالنسبة إلى حياة أخرى ليست حالة نوم؟ يقيننا بأصالة الحياة الدنيوية لا يزيد على يقين النائم بأنه ليس نائماً.

إن قولنا بأننا عندما نستيقظ ندرك إننا كنا نائمين، وأن العالم الذي رأيناه كان خيالاً لا حقيقة له، بمعنى إنه بالنسبة إلى حياة أكمل يكون النوم هو الجزء الأصغر منها، والجزء الأكبر منها هو اليقظة، لا حقيقة له، وإلاّ فأنه يكون بالنسبة لنفسه حقيقة لا خيالاً. فالحياة الدنيا بلحاظ ذاتها حقيقة، ولكنها بالنسبة لمدار أكبر نوم وخيال: «النَّاسُ نِيامٌ فإذا ماتُوا انتَبَهُوا» و«الدّنيا مزْرَعةُ الآخرَةِ».

قد تقع من يد الإنسان أحياناً حبة قمح من دون أن يدري بها، فتندس في التراب وتضيع ولا يحس بوجودها أحد، حتى يأتي الربيع، وإذا بالحياة تدب في الحبة وتخرج رأسها من تحت التراب معلنة عن وجودها المليء بالحياة، وتقول: ها أنا ذا موجودة. أحسبتني قد ضعت؟ لا ضياع في الأمر، ﴿ويقولون يا ويلتنا مَا لِهَذا الكِتاب لا يُغادِرُ صَغِيرةً ولاَ كَبِيرةً إلاَّ أَحْصاها﴾[1].

إن على الإنسان قبل كل شيء، أن يعرف حده الفكري من حيث النوع، وكذلك من حيث الفرد، أي ميزان معلوماته الشخصية لكي يمتحن مقدار قدرته وحدودها، حتى لا يخرج عن تلك الحدود فيما يصدق وفيما يكذب، فيما يثبت وفيما ينكر. عندئذٍ يكون مصوناً من الخطأ والزلل.

---

(١) سورة الكهف، آية: ٤٩.

جهاز الإدراك عند الإنسان

معرفة الأشياء بأضدادها:

(تعرف الأشياء بأضدادها) هذه العبارة شائعة على لسان العلماء، وهي تعني أن الشيء يعرف من نقطة مختلفة عنه، أو من نقطة مقابلة له. وعندئذٍ يمكن إدراك وجوده. بديهي أن المعرفة هنا ليست التعريف الاصطلاحي المنطقي، لأن المنطق يثبت إنه لا يمكن تعريف الأشياء عن طريق أضدادها. كما أن القصد من الضد هنا ليس ذلك الضد الاصطلاحي الذي يرد في الفلسفة باعتباره يختلف عن النقيض. إنما المقصود من الضد هنا هي النقطة المقابلة والمقصود من المعرفة هو مطلق إدراك الشيء. وعلى الرغم من أن أدوات الحصر (الا) و(إنما) لم تستعمل في هذا التعبير، ولكن المقصود نوع من الحصر هنا. إذا لم تكن لشيء، ما نقطة مقابلة، فلا يكون بمقدور الإنسان أن يدرك ذلك الشيء، حتى وإن لم يكن ذلك الشيء خفياً، بل جلياً تمام الجلاء. في الواقع إن المقصود هو بيان نوع من الضعف والنقص في جهاز الإدراك عند البشر، والذي صنع بحيث إنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلاّ إذا كان لها نقطة مقابلة.

فالنور والظلام، مثلاً يدركها البشر بالمقارنة بينهما. فإذا كان كل جزء من هذا العالم يسبح في النور دائماً، بغير ظلام، بحيث إن النور ينتشر بدرجة متساوية في كل الأرجاء والزوايا، وينعدم الظلام كلياً، لما كان بإمكان الإنسان أن يعرف النور نفسه، أي لا يكون بمقدوره أن يتصور وجود النور في العالم مطلقاً وما كان ليدرك أن رؤيته للأشياء إنما تتم بوجود النور. لأن النور

أظهر كل شيء وأوضح من كل شيء، إنه الظهور نفسه، ولكن ليس بالقدر الكافي وهذا النقص يرجع إلينا، لا إلى النور. لأننا إذ ندرك النور الآن، إنما ندركه لأنه يأفل ويزول، فيظهر الظلام، وبمجيئه وبأفول النور ندرك إنه كان هناك شيء كنا بتوسطه نرى الأشياء والأماكن. فلولا افول النور وغروبه لما لفت نظرنا إليه أبداً. وإذن، فقد عرف النور بمعونة ضده وهو الظلام. ولو كانت الظلمة تعمّ كل شيء دون وجود نور، لما عرفنا الظلام أيضاً.

كذلك الأمر إذا كان الإنسان يسمع طول عمره نغمة واحدة رتيبة، كأن يترعرع طفل بالقرب من محطة قطار ويسمع دائماً صوت صافرة القطار برتابة واحدة، فإنه لا يسمع ذلك الصوت الذي لا ينقطع ويرن في أذنه، بحيث إنه يفقد احساسه به. يقول أحد العلماء القدامى ـ ولعله فيتاغورس ـ إن هناك موسيقى رتيبة تنبعث دائماً من حركة الأفلاك، ولكن بما أن الناس يسمعونها دائماً فإنهم لا يسمعونها أبداً. وهكذا إذا عاش الإنسان في محيط طيب الرائحة أو خبيثها، فإنه لا يشم تلك الرائحة بالمرة.

ولهذا السبب نفسه يفقد الأغنياء إحساسهم باللذائذ والمتع، كما يفقد الفقراء إحساسهم بالمصائب والصعاب، أي إنَّ الذين يكثر وصولهم إلى ما يوجب اللذة قلما يحسون بها، والعكس بالعكس. كذلك الذين يواجهون المصائب أكثر يكونون أقل إحساساً بصعوبتها، والذين تقل مواجهتهم للمصائب يشتد إحساسهم بها.

كذلك القدرة والعجز. فإذا فرضنا أنَّ الإنسان كان قادراً على كل شيء ولم يعجز أمام أي شيء، ولم ير في نفسه ولا في غيره عجزاً، لما استطاع أن يفهم أن القدرة شيء موجود في هذا العالم، وعلى الرغم من أنه كان يحقق كل شيء بقدرته، إلاّ أنه لم يكن يراها، ولو وجد العجز وانعدمت القدرة، لما أمكن معرفة العجز أيضاً.

وهكذا أيضاً العلم والجهل. فلو افترضنا عدم وجود الجهل في العالم، لكان معنى ذلك أن الإنسان يعرف كل شيء، ولما أحس بأنه لا يعرف شيئاً

مطلقاً، ولكان نور العلم يسطع على كل شيء فينيره له، ومع كل ذلك فإنه يكون غافلاً عن وجود العلم نفسه، لأنه يرى كل شيء ويعلم كل شيء ويلتفت إلى كل شيء عدا العلم نفسه. ولكن عندما ظهر الجهل أمام العلم واستقبله الجهاز الفكري عند البشر، أمكن التنبه للعلم والالتفات إليه وإدراك وجوده أيضاً، لذلك فإن الحيوان لا يدري بعلمه لأنه لا يدري بجهله.

هكذا أيضاً الشخص وظله. فلو كان الإنسان يرى دائماً ظل بعض الأشخاص دون أن يراها ذاتها ولو ظلت تلك الظلال أمام عينه دائماً، لحسب تلك الظلال أشخاصاً حقيقيين. ولكن بما إنه يرى الشخص وظله، فإنه يدرك أن هذا شخص وذاك ظله.

لأفلاطون نظرية فلسفية معروفة باسمه يطلق عليها نظرية المُثُل يقول فيها إن كل موجود في العالم هو الظل لأصل حقيقي موجود في عالم آخر، فذاك هو الحقيقة وهذه انعكاساته، ذاك هو الشخص، وهذه هي المُثُل ولكن يحسبون المثل حقيقة. ويضرب مثلاً.

يقول: فلنفرض إن عدداً من الأشخاص قد حبسوا في كهف منذ أول أعمارهم، على أن تكون وجوههم دائماً إلى داخل الكهف وظهورهم إلى مدخله، وأن نور الشمس يدخل إلى الكهف فتقع ظلال الأشخاص المتحركين خارج الكهف على الجدار المقابل. فبما أن هؤلاء يجهلون كل شيء عن العالم خارج الكهف، بل لا يعلمون أن هناك خارجاً خارج الكهف، فهم ولا شك يعتبرون تلك الظلال أشخاصاً حقيقيين ولا يدركون أنها لا شيء، وأنها انعكاسات لأشخاص حقيقيين في الخارج.

إن الإنسان، وهو حبيس كهف الطبيعة يحسب أشخاص هذا العالم حقائق، ولا يعلم أنها ظلال الحقائق، لا الحقائق نفسها، ولا يمكن أن يدرك ذلك إلاّ إذا رأى الأشخاص الحقيقيين.

لم يكن قصدنا شرح نظرية أفلاطون، بل كان القصد تبيان أن بنية الإنسان الطبيعية والعادية قد صيغت بحيث إنه يدرك الأشياء بعد مقارنتها

بالنقاط المقابلة لها، فإذا لم توجد تلك النقطة المقابلة، لم يستطع إدراكها حتى لو كانت من أوضح الواضحات، كالنور والظلام والعلم والجهل، والقدرة والعجز، والشخص وظله كما ذكرنا، وكمثل الخير والشر، والحركة والسكون، والحدوث والقدم، والفناء والخلود.

وعلى ذلك إذا تصورنا أن هذا النور المحسوس لا يغيب أبداً، ولا يحجبه ستار ولا حائل، وينتشر في الداخل بمثل ما ينتشر في الخارج وبدرجة متساوية في كل مكان وبشكل مطلق، ثم جاءنا شخص يقول إن النور يغمر العالم، وأن كل شيء ترونه إنما هو بسبب هذا النور، ولولاه لما رأيتم شيئاً، لكان من الصعب علينا أن نصدقه.

السمك والماء:

هنالك حكاية معروفة تقول إن السمكة التي لم تخرج يوماً من الماء ولم تر شيئاً غير الماء، أخذت تتساءل: ترى ما هو وأين يوجد هذا الماء الذي يتحدثون عنه كثيراً ويقولون إنه سبب الحياة؟ لماذا لا أراه؟ وراحت تبحث عمّن يدلها على الماء، إلى أن صادف يوماً أنها وقعت خارج الماء وأخذت تعاني من ضيق التنفس لانعدامه. عندئذٍ عرفت ما هو الماء، وما فائدته لها، وكيف أن حياتها متوقفة عليه.

الله نور مطلق وظاهر مطلق:

إن الله سبحانه وتعالى نور مطلق، نور لا يقابله ظلام، وهو نور العالم كله، نور السماء والأرض: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمواتِ وَالأَرضِ﴾[1] وهو أظهر من كل ظاهر وأقرب إلينا من كل قريب، وظهور كل شيء به، وهو الظاهر المطلق بذاته: (وبِنُور وَجهِك الَّذِي أضاءَ لَهُ كُلَّ شيءٍ)[2]. إنه نور أزلي سرمدي لا غروب ولا أفول. نور يملأ كل الأرجاء بغير مانع ولا حجاب،

---

(١) سورة النور، آية: ٣٥.
(٢) دُعاء كُمَيل.

يحيط بكل شيء، ليس له نقطة مقابلة وليس له ضدّ ولا ندّ.

وبما إنه لا أفول له ولا غروب، فلا زوال له ولا فناء ولا ظلام أمامه. إن الإنسان الضعيف الذي يجب أن يدرك الأشياء بأضدادها والنقاط المخالفة لها بالمقارنة معها، والذي صُنِعَ جهاز إدراكه بحيث أنه لا يدرك الشيء إلاّ بوجود نقطة مخالفة له، فإنه غافل عن التوجّه إلى ذات الله.

إنها قضية غريبة. إن ذات الله الظاهرة التي لا تخفى، خافية على الأبصار. لو أنه كان ظاهر تارة وخفياً أخرى، لما كان خافياً على الأبصار، ولكن بما أنه لا أفول له ولا زوال ولا تغيّر ولا حركة، فإنه خافٍ عن أبصار البشر.

وهذا معنى قول الحكماء الذين يقولون: إن شدة ظهوره ـ جل وعلا ـ ظهور في خفاء.

يا من قد اختفى لفرط نوره
الظاهر الباطن في ظهوره

وما ألطف قول الإمام علي عليه السلام: «وكلُّ ظَاهِرٍ غَيْرَهُ غيرُ بَاطِنٍ، وكلّ باطِنٍ غيْرَهُ غيرُ ظَاهِرٍ». إن الله، في وحدته وبساطته، باطن وظاهر في الوقت نفسه، أي أنه ليس قسماً ظاهراً وقسماً باطناً، وإنما هو ظاهر من حيث كونه باطناً.

وأصل هذه الحقيقة ومنبعها هو القرآن الكريم: ﴿هُوَ الأَوّلُ وَالآخِرُ والظَّاهِرُ والباطِنُ﴾[1]. ويقول: ﴿أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[2] ولقد قال الرسول الكريم صلى الله عليه وآله: «لو نزلتم بحبلٍ إلى طبقة الأرض السابعة فأنتم تنزلون نحو الله».

جاء في الأحاديث أن الجاثليق (من علماء النصارى) قال للإمام علي عليه السلام: «أخبرني عن وجه الرّبّ» حيث يقول القرآن: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. فدعا علي بحطب فأضرمه، فلما اشتعلت النار، قال: «أين وجهُ هذهِ

---

(١) سورة الحديد، آية: ٣.
(٢) سورة البقرة، آية: ١١٥.

النَّارُ يا نَصْراني؟ هَذِهِ النَّارُ مدبَّرةٌ مَصْنوعةٌ ولا يُعرفُ وجْهُها، وخالِقها لا يُشبِهها. وَلِلَّهِ المَشْرِقُ والمَغرب فأينما تُولّوا فثمَّ وجه الله. لا تَخْفى عليهِ خافِيةٌ».

معرفة النفس:

يقولون: معرفة النفس مقدمة على معرفة الله. فالإنسان لا يستطيع أن يعرف الله ما لم يعرف نفسه أولاً. هذا كلام صحيح من جوانب متعددة، لا من جانب واحد. فجانب منها هو أن على الإنسان أن يعرف جهازه الفكري المستقبل. عليه أن يعرف ما فيه من نقص وضعف وقصور، لكي يعرف الله بالكمال المطلق والقدرة المطلقة. عليه أن يعرف قصور فهمه وإدراكه، إذ ما لم يكن هناك كائن محدود وناقص، وما لم يكن له ضد ونقطة مقابلة فلا يستطيع معرفته. ليس له أن يطمع في أن يقدر على معرفة الله بإحدى حوّاسه. عليه أن يعرف إنه لو كانت مدركاته الحسية على رتابة واحدة، لو أنه رأى دائماً لوناً واحداً، لما عرفه، لو أنه سمع دائماً صوتاً واحداً بنغمة واحدة، لما أدركه ولا أدرك وجوده. لو كان دائماً يشم رائحة معينة وبمقدار واحد، لما تنبه إلى وجودها. على البشر ألاّ يتصور أَنَّ الله خافٍ عليه، بل عليه أن يدرك أن ظهور حقيقة واحدة لا تكفي لحصول الإدراك عند البشر، فلا بدَّ من وجود النقطة المقابلة. إن نور ذات الله محيط وأزلي وأبدي، لا غروب له ولا أفول. ولذلك فإن مدارك البشر الضعيفة قاصرة عن إدراك كنهه والإحاطة به.

الإنسان المحدود يعرف الله ضمن حدود إمكاناته:

إن جهاز الاستقبال الفكري عندنا يعرف الله بصورة ناقصة ومحدودة كنقصنا ومحدوديتنا. إنه يرى الله في نور موجود في نقطة وغير موجود في أخرى، مثل حياة الحيوان والنبات والاحساس الحاصل في نقطة من المادة. إنه يعرف الله بأمور موجودة في وقت وغير موجودة في آخر، أي تلك الأمور التي لها شروق وغروب. إن لله أفعالاً ومخلوقات، وأنواراً هي من خلقه، تلك الأنوار تشرق وتغرب. إن الله يعرّف نفسه إلينا عن طريق أنواره الحقيقية: الحياة نور إلهي، نور يبعثه في ظلمات المادة ثم يقبضه: ﴿وإِنَّا لَنَحْنُ

نُحْيِي وَنُميتُ وَنَحْنُ الوارِثُونَ﴾[1] و﴿تُولِجُ اللَّيْلَ في النهارِ وتُولِجُ النَّهارَ في اللَّيلِ وتُخْرِجُ الحيَّ من الميِّت وتُخْرِجُ المَيِّتَ من الحيِّ وترزقُ من تشاء بغير حساب﴾[2].

إن الحياة التي تظهر على الأرض محدودة من حيث المكان ومن حيث الزمان، فهي تظهر في لحظة واحدة وفي نقطة واحدة، فينتفع بها النبات والحيوان. والحياة، بكل ما لها من تجليات، كالنمو، والجمال، والشباب، وحسن التركيب والنظام، والاحساس والإدراك، والعقل والذكاء، والحب، والعاطفة، والغرائز الهادية، تكشف لنا عن ذات الله. كل هذه آيات تعكس لنا الواحد الأحد.

كثيراً ما يستشهد القرآن بالحياة وآثارها، بجمالها وطراوتها، بحسن تركيبها ونظامها، بما فيها من إلهام وغرائز، ومن حب وعواطف ومن حب أبوي وبنوي وزوجي.

لقد جاء على لسان ابراهيم قوله لنمرود: ﴿ربِّي الَّذِي يُحْيِي ويُمِيتُ﴾[3]. وجاء على لسان موسى قوله لفرعون: ﴿رَبُّنا الَّذي أَعْطَى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثمَّ هدىٰ﴾[4]. إنه هو الذي أوجد نظاماً متقناً يرشد الكائنات إلى الكمال اللائق بها. إنه هو الذي منح كل نبتة القدرة على أن ترسم لوجودها خطة، كالمهندس الماهر، فتزين نفسها وتزهو. إنه هو الذي وهب الغريزة الملهمة لأصغر الحيوانات والحشرات وأكبرها، بحيث أن العقل ليعجز عن وصفها. إنه هو الذي ألهم النحل أن يبني لنفسه البيوت في الجبال بهندسة خاصة مستخدماً الأشجار وأغصانها: ﴿وأَوحَىٰ رَبُّك إلى النَّحْلِ أن اتَّخِذي من الجِبَال بُيُوتاً ومَن الشَّجَرِ وَمِمّا يعْرِشونَ، ثُمَّ كُلِي مَنْ كُلِّ الثَّمراتِ فاسْلِكي

---

(١) سورة الحجر، آية: ٢٣.
(٢) سورة آل عمران، آية: ٢٧.
(٣) سورة البقرة، آية: ٢٥٨.
(٤) سورة طه، آية: ٥٠.

سُبُلَ ربِّك ذُلُلاً يَخرُجُ من بُطُونها شرابٌ مُختلفٌ ألوانُهُ فيه شِفاءٌ للنَّاسِ إنَّ في ذَلِكَ لآيةً لِقَومٍ يتفكَّرُونَ﴾[1].

حياة النمل في كلام علي عليه السلام:

يقول علي عليه السلام في نهج البلاغة: «انظُرُوا إلى النَّملة في صِغَرِ جُثَّتِها ولَطَافة هيئتِها لا تكادُ تُنال بِلَحْظِ البَصَرِ ولاَ بِمُسْتَدْرَكِ الفِكر، كيْفَ دَبَّت على أرضِها وصَبَتْ على رِزْقها».

يقول علماء الحيوان الذين لهم دراساتهم بهذا الشأن، إن بعض النمل في بعض الصحارى لا يرضى في البحث عن رزقه من الحبوب بين بقايا الحقول، بل يجتمع ويستصلح أرضاً يزرعها بالفطريات، ويتغذى عليها. والأعجب من ذلك قولهم إن جماعة أخرى من النمل تروّض بعض الحشرات وتستعبدها كما يروض الإنسان الخيل والماشية والأغنام ليستفيد من لبنها - فتشرب من عصير حلو تحلبه من هذه الحشرات.

ويستطرد الإمام قائلاً: «تَنْقُلُ الحبَّة إلى جُحْرِها وتعُدُّها، في مُستقرِّها، تجمعُ في حرِّها لِبردِهَا وفي وُرُودِها لِصَدرِها».

ويعود علماء الحيوان ليقولوا إن طائفة أخرى من النمل تعيش حياة إجتماعية منظمة، لكل طبقة منها واجباتها، فجماعة العمال تجلب الحبّ إلى الجحور وتخزنها لغذاء جماعة النمل في الشتاء، وتضعها في حجرات خاصة بالطحن، حيث تقوم جماعة أخرى من النمل تمتاز بالفكوك القوية فتطحن الحبوب وتعدها لطعام الآخرين.

ونعود إلى نهج البلاغة وإلى قول الإمام عليه السلام: «ولو فَكّرت في مجاري أُكلِها وفي عُلُوِّها وسُفلِها وما في الجوف من شراسِيف بطنها وما في الرَّأس من عينها وأُذُنِها لقَضَيْتَ من خَلْقها عَجَباً ولَقيتَ مِن وصْفِها تعباً».

---

(١) سورة النحل، آية: ٦٨، ٦٩.

لقد قضى مئات العلماء حتى اليوم أعمارهم في الدرس والبحث في هذا المضمار، فكتبوا المجلدات بعد تعب ونصب، وأتونا بأعجب الأخبار، وعلى الأخص فيما يتعلق بالتفاهم بين أفراد النمل وطرق إدراكها واحساسها.

وفي القرآن قصة عجيبة عن تفاهم النمل، كما جاءت في حكاية سليمان في سورة النمل: **﴿حتَّى إذا أتوا على وادِ النَّمل قالت نمْلَةٌ يا أَيُّها النَّملُ ادخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُم سُليمانُ وجُنودهُ وهم لا يَشعرون، فَتَبسَّم ضاحِكاً من قولِها وقالَ رَبِّ أوزِعْني أن أشكُرَ نعمَتَكَ الَّتي أنعمْتَ عليَّ وعلى والديَّ وأن أعمل صَالِحاً ترضاهُ وأَدخلْني برحمتكَ في عبادِكَ الصالحينَ﴾**[1].

في قول الإمام علي عليه السلام «ومَا في الرَّأسِ من عَيْنِها وأُذْنها» إشارة إلى أن أجهزة بصر هذا الحيوان وسمعه كائنة في رأسه، وقد أيّد اليوم علماء الحيوان أنَّ النمل يستقبل الأخبار ويرسلها عن طريق مجسّات في رأسه.

وفي ختام كلامه يقول الإمام علي عليه السلام «وَلَو ضَرَبْتَ في مَذَاهِبِ فِكْرِك لِتَبْلُغ غَايَاتِهِ مَا دَلَّتكَ الدلالة إلاّ علىٰ أنَّ فاطِرَ النَمْلَةِ هُوَ فَاطِرُ النَّخْلَةِ لدقيق تفصيل كُلِّ شيء وغامضِ اختلاف كُلِّ حي ومَا الجليلُ واللَّطيفُ والثَّقيلُ والخفيفُ والقويُّ والضَّعيفُ في خلقه إلاّ سواءٌ».

على كل حال، في الوقت الذي يقول فيه القرآن إن الله أظهر من كل ظاهر، بل هو الظاهر الحقيقي «كُلُّ العالم بنوره يبين»، فإن طراز صنع الفكر البشري وبنائه جاء بحيث أنه يستعين على درك الأشياء بنقاطها المقابلة لها، فيَعرف الله عن طريق تجلياته ومظاهره التي تشرق وتغرب، الموجودة مرّة، وغير الموجودة أخرى، وبالأنوار التي تحتضن الظلمة، وبالحياة المقترنة بالموت. ولهذا السبب يكثر القرآن من ذكر الحياة وآثار الحياة وتجليات الحياة وشؤون الحياة.

---

(١) سورة النمل، آية: ١٨، ١٩.

العقل والقلب

الإنسان ذو البعدين:

إن في روح الإنسان بؤرتين أو مركزين، وكل منهما منشأ نوع معين من الفعّاليات والتجليات الروحية، وإحدى هاتين البؤرتين تسمى (العقل) أو (الحكمة)، وتسمى الأخرى (القلب). إن الفكر والتفكير والتبصر والمنطق والاستدلال والعلم والفلسفة جميعاً من تجليات العقل، وهناك تجليات روحية أو نفسية، كالرغبة والحب والتمني والانفعال، وكل هذه تعزى إلى القلب.

من البعد القلبي تنبعث الحرارة والحركة، ومن البعد العقلي تبرز الهداية والاستنارة. إن من يملك قلباً كئيباً لا رغبة فيه ولا أمل ولا أمنية، كائن بارد ساكن جامد، ولا تبدر منه أية فعالية. إنه أقرب إلى الموت منه إلى الحياة. أما الذي يفتقر إلى قوة العقل والفهم والتدبر فهو أشبه ما يكون بالسيارة التي تسير في الليل من دون مصابيح ولا أية وسيلة للاهتداء إلى معالم الطريق.

في بعض الأحيان يحصل انسجام وتوافق بين هاتين البؤرتين، فقد يعجب القلب بشيء فيؤيده العقل في ذلك. في أمثال هذه الحالات لا يواجه الإنسان شيئاً من المشاكل، ولكن كثيراً ما لا يحصل هذا الاتفاق، فقد يحب القلب شيئاً لا يرى العقل، يتبصره وحساباته أنه يستحق الحب. أو قد يؤكد العقل جودة شيء ما وصلاحه، ولكن يصعب على القلب قبوله والاقتناع به.

هنا يحدث الصراع والنزاع بين العقل والقلب، وهنا يبرز اختلاف بعض الناس عن بعض، فمنهم من يخضع لحكم العقل، ومنهم من يخضع لحكم القلب.

ولنضرب على ذلك مثلاً بسيطاً: لا شك أن كل شخص يحب أبناءه بحكم الغريزة، ولذلك فهو يسعى لتوفير أسباب الراحة والرفاه لهم، بحيث أنه قد يستعذب العناء والتعب في سبيل ذلك. وتأتي قضية تربيتهم لتزيد من شقاء الأب، وذلك لأن التربية مهما تكن ملائمة ومهيأة، فإنها لا تخلو من المنغصات بالنسبة للأبناء، في بداية الأمر على الأقل، وقد يضطر الوالدان إلى تحمل عذاب فراق أبنائهما لغرض الدراسة. إن هذا الفراق لشديد على قلبي الوالدين. فلو أراد الإنسان أن يسير على هدى ما يريده قلبه، فعليه أن يتخلى عن تربية إبنه، وهي الطريق الوحيد لضمان مستقبله. وإذا ارتضى أوامر العقل، فلا مندوحة له عن تجاهل رغبات قلبه.

وأرفع من هذا هو تربية النفس وتهذيبها. إن تهذيب النفس وتزيينها بالأخلاق الإنسانية من أصعب الأمور وأشقّها، وذلك لأن العقل والقلب يقفان في هذه الحالة على طرفي نقيض، إن الصراع مع النفس الأمَّارة بالسوء يتطلب نفحة قوية من العقل والإيمان.

مر الرسول الكريم ﷺ يوماً بجمع من الشبان كانوا يتبارون في رفع صخرة ثقيلة يمتحنون بها قوتهم. فقال لهم: أتحبون أن أكون الحكم لأشخص الأقوى من بينكم؟ قالوا: نعم يا رسول الله. وقد ظنوا أنه سوف يختار منهم أقواهم عضلاً، ولكن الرسول ﷺ، على خلاف ما ظنوا، قال: أقواكم من إذا غضب أو فرح لا يخرج زمام نفسه من يد عقله. ليس أقواكم من امتاز بقوة العضل، بل الذي يمتاز بقوة الروح.

إن الصراع بين العقل والقلب في ميدان تهذيب النفس وتثقيفها دائم قائم لا يهدأ. إلاّ أن الهدف من تهذيب النفس هذا هو إيجاد الانسجام بين هذين القطبين المتناحرين، وتشمل السيطرة على رغبات القلب. إن الضبط والتنظيم منبعهما العقل، واللامبالاة والتقلب في الأهواء منشؤهما القلب.

الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر:

لقد أشار النبي الكريم ﷺ في حديث معروف إلى هذه الحرب بإسلوب لطيف، وقد كان وأصحابه عائدين مرة من الجهاد، فالتفت إليهم وقال: «مرحباً بقَومٍ قَضَوا الجهادَ الأصغر وبَقِي عليهم الجِهادُ الأكبرُ» فقالوا: يا رسول الله، وما الجهاد الأكبر؟ فقال: «هُوَ مُجاهَدَة النفس ومجالَدَةُ أهوائها».

وفي هذا الصراع يتغلب العقل أحياناً ويُخضِع رغبات القلب لإرادته، وأحياناً أخرى يحصل العكس فيتغلب القلب ويُجبر العقل على الانصياع لأوامره. والحالة الأولى واضحة الدلالة والمعنى ولا تحتاج إلى تفسير، أما عندما يسيطر القلب على العقل فأمره يتطلب بعض الشرح والتوضيح.

تأثير القلب في أحكام العقل:

إذا كان عقل الإنسان حُرّاً فإنه يقضي ويحكم في الأمور كما ينبغي وكما هي في الواقع، فيرى الخير خيراً، والشرَّ شراً. أما إذا وقع تحت سيطرة القلب ونفوذه، فسوف يحكم بما يهوى القلب ويحب، لا بما يقتضيه الحق. إن العقل في ذاته قاض عادل، ولكن ينبغي الحفاظ على استغلال قوته القضائية لكيلا تتسلط عليه السلطة التنفيذية بميولها ورغباتها وأهوائها، فإن تسلّطت عليه فلا ينبغي أن ينتظر منه أن يكون عادلاً في أحكامه.

من كلمات إمام المتقين علي عليه السلام قوله: «مَنْ عَشِقَ شَيئاً أغْشَىٰ بَصَره وأَظْلمَ قَلْبه» والمقصود هو أنه في ظلمات الحوادث التي يحتاج فيها المرء إلى النور الذي يلقيه العقل لهدايته، يعمي حب الشيء بصره فلا يرى. إن الحب والبغض، والصداقة والعداوة، تؤثر في القضاء. يقول الشاعر:

وعَيـنُ الـرِّضَـا عـن كُـلِّ عيـبٍ كليلـةٌ
كمـا أن عيـن السُّخـط تُبـدِي المَسَـاوِيـا

ولذلك فإن المرء ينظر إلى كل ما يتعلق به نظرة إعجاب واستحسان

ورضى. إن في الإنسان غريزة حب الذات. إنه متعلق بنفسه أكثر مما هو متعلق بأي شيء آخر، فهو ينظر إلى نفسه وإلى ما يخصه بمنظار حسن الظن دائماً، أي أنه يقضي فيما يتعلق بذاته وبخاصته بما يرضي قلبه، لا بما يرضي الحق والحقيقة. إنه يرى أخلاقه الرديئة جيدة، ويحسب أعماله السيئة حسنة: **﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِه فرآهُ حَسَناً﴾**[1]، **﴿تَاللَّهِ لقَدْ أرسلنا إلى أُمم من قبلِكَ فزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيطانُ أعمالَهُم﴾**[2]، **﴿قُل هل نُنَبِّئُكُم بِالأخسرينَ أعمالاً، الَّذين ضَلَّ سعيُهُم في الحياة الدُّنيا وهُم يحسَبُون أنَّهم يُحْسِنونَ صُنْعاً﴾**[3].

ويقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «المُؤمن لا يُصبح ولا يُمسي إلاّ ونفسهُ ظَنُون عِنْدَهُ» أي أنه لا يحسن الظن بنفسه أبداً، إذ يحتمل أن يصدر عنها عمل سيء في كل لحظة. إذا وصل المرء حقاً إلى هذه المرحلة، مرحلة إساءة الظن بنفسه الأمّارة واحتمال ارتكابها إثماً أو إتيانها عملاً قبيحاً، فإنه سوف يراقب نفسه ويمنعها من القيام بما لا يليق. والويل لمن لا ينزع عن عينه أبداً منظار حسن الظن بنفسه والإعجاب بها.

وعليه، يتضح أن الإنسان قد يقع تحت مؤثرات تجعل أحكامه سقيمة بحيث يخطىء في قضائه، ويجانب العدالة ويفقد حرية عقله إذا سيطر القلب وأهواء القلب عليه، فلا يرى الإنسان نفسه طاهراً ظاهرياً فحسب، بل وإنه يعتقد في قرارة نفسه أنه فعلاً نقي ولا عيب فيه مطلقاً، ولا يمكن غير ذلك، لأن شخصاً هذا مبلغه من عدم تحرر عقله ومنطقه لا يكون قادراً على إدراك الحقيقة ورؤية ما هو في الواقع. فكما إنَّ أعضاء الإنسان وأطرافه لا تستطيع الحركة إلاّ إذا كانت طليقة حرة، كذلك العقل والفكر. إن تقييد حركة الأعضاء والأطراف يكون بربطها بالسلاسل والقيود، وتقييد العقل يكون

---

(١) سورة فاطر، آية: ٨.
(٢) سورة النحل، آية: ٦٣.
(٣) سورة الكهف، آية: ١٠٣، ١٠٤.

بربطه بأهواء القلب وبسلاسل رغبات النفس من حب وكره وتعصب وما إلى ذلك.

يصف القرآن رسول الله ﷺ فيقول: ﴿يأمُرُهُم بالمَعرُوفِ وينهاهُم عن المُنكَرِ ويُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ ويُحرّمُ عليهمُ الخبائِث ويضعُ عنهُم إصْرَهُمْ والأغلالَ الَّتي كانت عليهم﴾[1].

وما هذا الإصر وهذه الأغلال سوى تلك القيود التي تكبل عقول الناس وأرواحهم، فرفعها الرسول عنهم بما زوّده ربّه من أحكام وعقائد وأخلاق ونظم تربوية سامية.

حسن الظنّ بالذات وسوء الظن بالآخرين:

إن واحدة من العلل التي تسبب عدم نجاحنا في إصلاح المجتمع هو كون كل فرد عندما ينظر إلى نفسه وإلى أفعاله يضع منظار حسن الظن على عينيه، ولكنه عندما ينظر إلى الآخرين وأفعالهم، يكون قد لبس منظار سوء الظن، وتكون النتيجة أن أحداً لا يرى نفسه مقصراً، بل يرى التقصير في الآخرين. الجميع ينطلعون إلى العدالة الاجتماعية دون أن يفكروا في أن العدالة الإجتماعية لا تتحقق إلاّ إذا كان الأفراد عادلين: ﴿يا أيُّها الَّذين آمنوا كُونوا قَوَّامينَ بالقِسْطِ شُهَدَاء لِلَّهِ وَلَو عَلىٰ أنفُسِكُم أو الوالِدَينِ والأقربين إن يَكُنْ غَنياً أوفَقِيراً فاللَّهُ أولىٰ بِهِما فلا تَتَّبِعُوا الهَوىٰ أن تَعْدِلُوا﴾[2] فهذه دعوة للناس أن يجاهدوا في إقامة العدل، وأن يشهدوا في سبيل الله، وأن يكن على أنفسهم أو على أبويهم أو أقربائهم، بصرف النظر عما إذا كان غنياً أو فقيراً، فالله أولى بهم منكم واحذروا أن تحرفكم أهواؤكم عن اتباع الحق.

إن من فوائد تربية الناس تربية دينية هي أنها تربي في أعماق نفوسهم ملكة الانصاف والعدل، إذ لا شك في أن هناك فرقاً بين أن يكون المرء مؤمناً

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٥٧.
(٢) سورة النساء، آية: ١٣٥.

يعتقد أنَّ الله شاهد على كل أفعاله ونياته، وأن يكون المرء مجرد داعية للمصلحة العامة: ﴿يا أيُّها الَّذين آمنُوا عَلَيكم أنفُسكُم لا يَضُرُّكُم من ضَلَّ إذا اهتديتُم﴾[1].

إننا نعلم أن رعاية أعمال الآخرين تعتبر في الإسلام جزءاً من الواجبات «كُلُّكم راعٍ وكُلُّكم مسؤولٌ عن رعيَّته»، ولكن ينبغي من جهة أخرى أن يطرد المرء من ذهنه تلك الفكرة الشيطانية القائلة أن المجتمع فاسد وأن الآخرين فاسدون. إن فساد المجتمع أو فساد الآخرين ليس عذراً لنا أمام الله في ارتكاب الفساد. إن واحدة من تسويلات النفس هي أن نلقي بذنوبنا على عواتق الآخرين.

اعتياد التعقل بحمل النفس عليه:

لكي ينجو الإنسان من مخالب سطوة الشهوات التي تدمر الجسم والعقل والإيمان والدنيا والآخرة، لا سبيل أمامه إلاّ بتقوية سلطة العقل. وإن من وسائل تقوية العقل هي أن يجعل تعقل الأمور والتفكر فيها عادة من عاداته، بحيث إنه يستطيع تجنب الاستعجال في اتخاذ قراراته.

جاء رجل إلى النبي الكريم ﷺ وقال له: عظني يا رسول الله، فقال: هل تتعظ إذا وعظتك؟ فقال الرجل: نعم. فكرر الرسول ﷺ سؤاله ثلاث مرات، وفي كل مرة يرد عليه الرجل بالإيجاب. وأخيراً قال النبي ﷺ: «إذا هَمَمْتَ بأمرٍ فتدبَّر عاقِبتهُ».

يظهر من تكرار النبي ﷺ سؤاله على الرجل إنه يولي أهمية كبيرة لنصيحته تلك، يريد بها أن يؤكد ضرورة التعود على التفكير والتدبر، وألا نقدم على عمل قبل أن نقلّبه على جميع وجوهه وندرس نتائجه وعواقبه.

إن على الإنسان أن يتبع المنطق، لا المشاعر والأحاسيس. فالعمل

---

(١) سورة المائدة، آية: ١٠٥.

الذي يقوم به الإنسان بموجب المنطق، يكون قد حسب لكل شيء حسابه، وألقى عليه ضوء عقله وتفكيره، واستوعب ما يحيط بالأمر من جميع جوانبه. ولكن العمل الذي يقوم به المرء على وفق مزاجه ومشاعره، بدون أن تكون هناك خطة ولا حساب أو تبصر، وإنما استثير الإنسان وهاج لأمر ما، فأقدم على ذلك العمل لتسكين هيجانه وإنفعاله، وبلحاظ ما يثيره الغضب من ظلال وعتمة، لا يكون المرء قادراً على رؤية العواقب والنتائج بوضوح.

إن عامة أفراد البشر محكومون، كثيراً أو قليلاً، بكل من العقل والقلب. إن الجملة التي يقولها الإنسان أمام جمع من الناس، أو العمل الذي يقوم به في المجتمع، يرتبط من جهة بعدد من المشاعر والعواطف والانفعالات النفسية، ويرتبط من جهة أخرى، بما اعتوره من تدبر وتفكير، للعقل والمنطق. إلاّ إن بعض الناس يكون ألصق بالعقل والمنطق، وبعض آخر ألصق بالعواطف. يقول علماء الاجتماع إن هذا الضرب من الاختلاف ملحوظ حتى بين الأمم والشعوب، فبعضها أقرب إلى المنطق، وبعضها أقرب إلى المشاعر.

إن نصيحة الرسول الكريم ﷺ تقول إن عليك أن تجعل المنطق دائماً سبيلك إلى الوقوف بوجه طغيان العواطف وتسلطها. كن رجل منطق لا رجل عواطف. كلما تقدم فرد أو شعب نحو الكمال والرقي، يكون قد تقدم تدريجياً نحو المنطق والتعقل مبتعداً بنفس المسافة عن المزاج. إن الإقتراب من حكومة المنطق، والخروج عن طاعة حكومة المشاعر، دليل على نضج الروح وتكاملها. إن المرء في الطفولة ليس سوى مجموعة من العواطف والميول التي لا منطق فيها، ولهذا فإنه عاجز عن تدبير أمره والمحافظة على مصالحه. ولذلك ما أسرع ما يمكن استغلال عواطف الطفل واستخدامها فيما يراد لها من توجيه. ولكن كلما تقدمت بالطفل السنون وازدادت تجاربه، قويت فيه قوة العقل.

بديهي إن مجرد مرور الزمان وتقدم العمر لا يكفي ليجعل المرء رجل

عقل ومنطق، إذ إن هذه الفضيلة الأخلاقية، مثل سائر الفضائل الأخلاقية الأخرى، تحتاج إلى الممارسة والتمرين والمجاهدة. فثمة حاجة أوّلاً، إلى المخزون العلمي والرأسمال الفكري، وثمة حاجة، ثانياً، إلى أن يلزم المرء نفسه مدة طويلة بالتمرن على التعمق في التفكير ودراسة النتائج والعواقب، وضبط مشاعره الداخلية، قبل إتخاذه قراراً حاسماً فيما ينوي القيام به من عمل.

إن من أحاديث الرسول ﷺ قوله: «ما أخافُ على أمَّتي الفقر، ولكن أخاف عليهم سوء التدبير».

وثمة حديث آخر منقول عن الرسول الكريم ﷺ ضمن قصة تبين الفرق بين أتباع المنطق وأتباع العواطف.

جاء رجل من الأعراب إلى النبي ﷺ وطلب منه أن ينصحه، فرد عليه الرسول بجملة قصيرة: (لا تغضب) واكتفى الرجل بما سمع ورجع إلى قبيلته. واتفق أنه وصل في وقت كانت قبيلته تستعد لمقاتلة قبيلة أخرى على إثر حادث وقع بينهما، فثارت ثائرة الرجل على عادة رجال القبائل وتعصبهم القبلي، فلبس لامة حربه والتحق بصفوف أبناء قبيلته. وعلى حين غرة تذكر نصيحة الرسول ﷺ وأن عليه ألا يغضب. فهدأ من روعه وراح يمعن الفكر ويضع الأمور في نصابها. ترى لماذا تسعى مجموعتان من البشر للاحتكام إلى السيف فيما بينهما. فتقدم نحو صفوف العدو وأعلن استعداده لدفع ما يطلبون من الدية من ماله الخاص. وإذ رأى أولئك منه هذه الفتوة والمروءة، تنازلوا عن دعواهم، وانطفأت بالتعقل والمنطق النار التي كانت العواصف والانفعالات قد أشعلتها.

التقوى

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿أفمن أَسَّسَ بُنيانَهُ علىٰ تقوى مِنَ اللَّه ورضوانٍ خيرٌ أم مَنْ أسّسَ بنيانَهُ علىٰ شَفا جُرُفٍ هارٍ فانهارَ بهِ في نارِ جهنَّم واللَّهُ لا يهدي القومَ الظالمين﴾[1].

موضوع الكلام هو التقوى من وجهة نظر الإسلام.

التقوى لغةً

هذه واحدة من الكلمات الدينية الشائعة، ترد كثيراً في القرآن إسماً أو فعلاً فهي ترد تقريباً بنسبة ورود ذكر الإيمان، أو العمل، أو الصلاة، أو الزكاة، أو أكثر من ورود ذكر الصوم. وهي أيضاً من أكثر الكلمات توكيداً في نهج البلاغة. هنالك في نهج البلاغة خطبة طويلة تُعرف بخطبة المتقين، وقد ألقاها أمير المؤمنين رداً على سؤال طلب منه فيه أن يصف المتقين وصفاً مُعَبّراً. لقد إمتنع الإمام أول الأمر، ورد ببضع جمل لم يكتف بها السائل، بل ألح في طلبه وألح، فأخذ الإمام يتكلم، وأورد أكثر من مئة صفة وسمة لخصوصيات المتقين المعنوية ومميزاتهم الفكرية والأخلاقية والعملية. يقول المؤرخون إنه ما كاد يتم كلامه حتى صرخ السائل ووقع ميتاً، وهو همّام إبن شريح.

القصد هو أن لفظ التقوى من الكلمات الرائجة في الأحاديث الدينية، وكذلك هي عند عامة الناس.

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٠٩.

تشتق هذه الكلمة من (وقي)، بمعنى الحفظ والصيانة والمحافظة على الشيء، ولكننا لم نر حتى الآن أنها قد ترجمت في الفارسية بمعنى الحفظ والمحافظة، فإذا جاءت في الفارسية إسماً فهي ترد بلفظها: التقوى أو بلفظة المتقين، أو بترجمتها الفارسية (برهيز كاران) أي (المحتاطون)، فعند ترجمة «هدىً للمتقين» يقولون: هداية للذين يحتاطون. وإذا وردت الكلمة فعلاً، وعلى الأخص فعل الأمر مع ذكر متعلقه، فيترجمونها بما يؤدي معنى (الخوف).

فمثلاً في جملة «إتّقوا اللّه» أو «إتّقوا النار» يقولون: خافوا اللّه، أو خافوا النار.

لا شك إن أحداً لم يدّع أن معنى التقوى هو الخوف أو الإحتياط أو التجنب. ولكن بما أن صيانة النفس من شيء يقتضيك أن تحذر هذا الشيء وأن تتجنبه، أو غالباً ما تكون صيانة النفس والمحافظة عليها من أمر من الأمور تلازم الخوف منه، فقد إستقر أن الكلمة تعني أحياناً التحفظ والحذر، وأحياناً أخرى تعني الخوف.

ثم ليس هناك، بالطبع، ما يمنع إستعمالها مجازياً بمعنى الإحتياط، أو الخوف. ولكن لا يوجد من جهة أخرى، أي دليل يؤيد أن الكلمة قد أستعملت إستعمالاً مجازياً لتعني التحفظ أو الخوف، إذ ليس هناك ما يدعونا إلى القول بأن «إتقوا اللّه» تعني: خافوا اللّه، أو أن «إتقوا النار» تعني: خافوا النار، بل إن معنى أمثال هذه الآيات هو: حافظوا على أنفسكم من لفح الجحيم، أو من العقاب الألهي. وعليه، يكون المعنى الصحيح لكلمة «إتقوا» هو «الحفاظ على الذات» ويقصد به ضبط النفس وكبحها، والمتقون: هم الذين يحافظون على ذواتهم ويكبحونها.

ولقد جاء في كتاب (مفردات القرآن) للراغب الأصبهاني، إن «الوقاية حفظ الشيء مما يؤذيه، والتقوى جعل النفس في وقاية مما يخاف من تحقيقه، ثم يسمي الخوف تارة تقوى، والتقوى خوفاً، حسب تسمية مقتضى الشيء بمقتضيه والمقتضي بمقتضاه، وصار معنى التقوى في عرف الشرع حفظ النفس مما يوجب الإثم، وذلك بترك المحظور».

أي إن الوقاية هي صيانة الشيء من أن يصل إليه الضرر، والتقوى هي أن تقي النفس من كل ما يخشى منه. ولكن قد تقتضي مواضع الإستعمال أن يستعمل المسبب مكان السبب، أو السبب مكان المسبب، أي الخوف مكان التقوى، والتقوى مكان الخوف. فالتقوى في الشرع، هي المحافظة على النفس مما قد يجرها إلى إرتكاب المعاصي.

ويرى الراغب في مفرداته إن معنى التقوى هو حفظ الشيء، ويقول إستعمال التقوى بمعنى الخوف إستعمال مجازي، ولكنه لا يصرح بأن اللفظ في مثل: «إتقوا اللّه» قد استعمل مجازاً. وقد قلنا أن ليس ثمة ما يدل على أن الكلمة قد إستعملت هنا أستعمالاً مجازياً.

ومما يلفت النظر هو الترجمة الفارسية لكلمة التقوى التي تعني (الإحتياط)، فإن أحداً من رجال اللغة لم يدّع بأن كلمة التقوى قد إستعملت بهذا المعنى، ولقد رأينا صاحب المفردات قبل قليل يشير إلى أن الخوف قد يكون من معانيها، ولكنه لم يشر إلى أنها قد ترد بمعنى الإحتياط والحيطة. ولا نعلم من أين أتت هذه الترجمة الفارسية، ومتى، ولماذا. أحسب أن أهل الفارسية هم وحدهم الذين يفهمون من الكلمة هذا المعنى، أما العرب قديماً وحديثاً فلا يخطر لهم هذا المعنى. صحيح أن التقوى وصيانة النفس عن شيء ما يلزمها إجتناب ذلك الشيء، ولكن معنى التقوى ليس الإجتناب نفسه.

مخافة اللّه

بما أنه ورد في الكلام الذي سبق إشارة إلى الخوف من اللّه، فلا بد من توضيح هذه النقطة. قد تساءل بعضهم ما معنى الخوف من اللّه؟ هل اللّه يوجب الخوف؟ إن اللّه كمال مطلق وهو الأجدر بحب الإنسان، فلماذا يخاف الإنسان اللّه؟

نقول في جواب هذا التساؤل إن الأمر هو ذاك، فذات اللّه لا تستوجب الخوف، أما القول بوجوب الخوف من اللّه فيعني الخوف من قانون العدل الإلهي. لقد ورد في بعض الأدعية:

«يا من لا يرجى إلا فضله ولا يخاف إلا عدله» وجاء في دعاء آخر «جللت أن يخاف منك إلاّ العدل وأن يرجى منك إلاّ الإحسان والفضل».

والعدالة بحد ذاتها ليست مما يوجب الخوف. إن الذي يخاف من العدل يخاف في الحقيقة من نفسه لكونه قد إرتكب إثماً في الماضي، أو لأنه يخاف أن يتجاوز في المستقبل حدوده فيعتدي على حقوق غيره. وعليه فإن موضوع خوف المؤمن ورجائه، وإنه ينبغي أن يكون دائماً راجياً وخائفاً، متفائلاً وقلقاً، المقصود منه أن يكون المؤمن في خوف دائم من طغيان نفسه الأمّارة بالسوء، ومن جموح أهوائه العنيدة، لكيلا يخرج الزمام من يد العقل، وأن يعتمد على اللّه ويطمئن إليه ويضع رجاءه فيه، فهو الذي يمده بالعون دائماً. يقول علي بن الحسين عليه السلام في دعاء أبي حمزة المعروف: «مولاي إذا رأيت ذنوبي فزعت، وإذا رأيت كرمك طمعت».

تلك هي النقطة التي رأيت ذكرها إستطراداً.

معنى التقوى وحقيقتها:

يمكن أن نتعرف إلى معنى التقوى وحقيقتها مما سبق ذكره في موضوع «التقوى لغة» من حيث المنظور الإسلامي، ولكن ينبغي لنا أن نزداد معرفة بموارده إستعمال هذه الكلمة في الآثار الدينية والإسلامية، حتى يتبين معنى التقوى. ولهذا الغرض نبدأ بهذه المقدمة:

إذا أراد الإنسان أن تكون له مبادىء في الحياة، وأن يتبع تلك المبادىء، سواء أكانت تلك المبادىء قد أخذت من الدين أم من أي منبع آخر، فإنه لا مندوحة له عن السير على وفق مسار يختطه لنفسه، لئلا يسود أعماله الهرج والمرج. إن من يريد أن يختط لنفسه مساراً، وأن يكون من ذوي المسلك والعقيدة والمرام، لا بد له أن يقصد هدفاً وأن يسير بإتجاهه، وأن «يحافظ» على نفسه من الأمور التي تتفق مع أهوائه ونزواته ولكنها تتنافى مع الأصول والأهداف التي وضعها نصب عينيه.

وعليه فإن التقوى بمعناها العام لازمة لحياة كل فرد يريد أن يكون إنساناً، وأن يحيا تحت حكم العقل، وأن يتبع قواعد معينة واصولاً محدودة.

أما التقوى الدينية والإلهية فتعني أن يحافظ الإنسان على نفسه وأن يصونها من إرتكاب كل ما يراه الدين، وتراه الأصول التي تبناها في الحياة، خطأً وإثماً وفساداً وقبحاً.

إن محافظة الإنسان على نفسه وصيانتها من إرتكاب الإثم هي التقوى، ويمكن أن تكون على صورتين، أو بعبارة أخرى، هنالك نوعان من التقوى: التقوى التي تكون ضعفاً، والتقوى التي تكون قوة.

فالأولى: هي أن الإنسان لكي يحفظ نفسه من إرتكاب المعاصي والأوزار، يهرب من موجباتها ويبتعد عن المحيط الآثم. فهو أشبه ما يكون بمن يريد المحافظة على صحته، فيسعى لكي يصون نفسه من محيط المرض والجراثيم وما يوجب العدوى، فيتجنب مثلاً، البقاء في وسط موبوء بالملاريا، أو الإختلاط بالمصابين بالأمراض السارية.

والثانية: هي أن يوجد الإنسان في نفسه قوة تورثه مناعة روحية وأخلاقية، بحيث إنه إذا ما كان في محيط تتوفر فيه موجبات المعصية والإثم، حالت تلك القوة الروحية بينه وبين التلوث بالإثم، ومنعته من إرتكابها، كالذي يتناول مصل وقاية طبية يقيه من التعرض للعدوى بجراثيم المرض.

إن التصور الذي يحمله العامة في عصرنا هذا عن التقوى هو النوع الأول. فإذا قيل إن فلاناً من المتقين تبادر إلى الذهن أنه إنسان محتاط، قد إختار الإنزواء، وإبتعد عن موارد الإثم والعصيان. وهذه هي التقوى التي قلنا أنها الضعف.

ولعل الذي حمل العامة على ذلك التصور هو أنهم ترجموا لنا التقوى منذ البداية بأنها (الإحتياط) و(التجنب)، ومن ثم تدرج المعنى من تجنب المعاصي إلى تجنب المحيط الذي قد يؤدي إلى إرتكاب المعاصي، ووصل

هذا التدرج في المعنى إلى حيث أخذت العامة تقرن التقوى بالإنزواء والإبتعاد عن المجتمع. وعندما ترد الآن هذه الكلمة في المحادثات العامة، تثير نوعاً من حالة الإنقباض والإشمئزاز.

سبق أن قلنا إنه لكي تكون للإنسان حياة عقلية وإنسانية، عليه أن يتبع أصولاً وعقائد معينة، وفي هذه الحالة عليه أن يتجنب ما يتفق مع أهوائه ولا يتفق مع أصوله العقائدية. ولكن هذا كله لا يتطلب من الإنسان أن يجعل من تجنب المجتمع ديدناً له. بل إن خيراً من هذا وأفضل ـ كما سيأتي تفصيل ذلك ـ هو أن يخلق الإنسان في ذاته روح الوقاية تحرسه وتحافظ عليه وتصونه.

ويتفق أن يتناول الأدباء والشعراء في نثرهم أو نظمهم هذا المعنى من معاني التقوى الضعيفة. من ذلك قول سعدي في (كَلستان) ما معناه:

(رأيت يوماً عابداً في الجبال مقتنعاً عن دهره بالرمال
فقلت: هل تنزل يوماً لكي ترى البلاد والمنى والمنال؟
فقال لي لا إن فيها لَمن بنات حوا كل ذات الجمال
وحينما يكثر وحل الطريق يزلق فيه الفيل قبل الرجال)

هذه هي تقوى حفظ النفس وصيانتها، التي هي الضعف والخور. فإن إبتعاد المرء عن المزالق لئلا ينزلق ليس بطولة، إنما البطولة هي ألا ينزلق في المحيط الزلق.

أو على ما يقول الشاعر (بابا طاهر) ما معناه:

آه من كلا العين والقلب فما تراه العين لا ينساه القلب
سأصنع خنجراً بنصل من فولاذ فأطعن به العين ليتحرر القلب

لا شك في أنه حيثما تنتقل العين يتبعها القلب، فحبل القلب مشدود بيد العين، ولكن هل العلاج هو القضاء على العين؟ أم أن هنالك وسيلة أفضل، وهي أن نزرع في القلب قوة وإرادة تحررانه من سيطرة العين

وتسلطها؟ إذا كان المطلوب لتحرير القلب قوة وإرادة، تحررانه من سيطرة العين وتسلطها؟ إذا كان المطلوب لتحرير القلب أن نصنع خنجراً من الفولاذ نطعن به العين، فلا بد كذلك من صنع خنجر آخر لطعن الأُذن أيضاً إذ أن ما تسمعه الأذن يتذكره القلب كذلك، وهكذا سنحتاج إلى خناجر للحواس الأخرى من ذائقة ولامسة وشامّة.

وعندئذ يصبح الإنسان مصداقاً حقاً للقصة التي يوردها مولوي عن الأسد بغير رأس وذنب وبطن.

الإكراه العملي

تشير كتب الأخلاق أحياناً إلى بعض القدامى الذين كانوا يملئون أفواههم بالحصى لكيلا يرد على ألسنتهم شيء من اللغو أو الحرام في الكلام، أي أنهم كانوا يكرهون أنفسهم إكراهاً عملياً على تجنب الزلل. ولقد كانوا يضربون هذا مثلاً على نموذج من التقوى الكاملة، على الرغم من أن هذا الضرب من الإكراه العملي لتجنب الإثم لا يعد من الكمالات، فلئن وهبنا حسن التوفيق هذا، وإستطعنا ألا نرتكب خطأ، فإننا نكون بالطبع قد تجنبنا الإثم، إلا أن النفس الأمارة في داخلنا تبقى كما هي، غير أنها تكون ذليلة لإفتقارها إلى الوسيلة، إن الكمال هو أن يقدر الإنسان، بغير الإكراه العملي، وبوجود الأسباب والوسائل، أن يتجنب الإثم والمعصية. إن هذا النوع من إجتناب الإثم إذا إعتبر كمالاً، فإنما يعتبر كذلك من حيث كونه في المراحل الأولية لتقوية ملكة التقوى، ذلك لأن ملكة التقوى توجد لدى الإنسان بعد مراحل من الممارسة والتمارين السلبية. أما التقوى الحقيقية فغير هذه الأعمال. فالتقوى الحقيقية هي تلك الروح القوية المقدسة الرفيعة التي هي نفسها تحافظ على الإنسان وتقيه. فعلى المرء أن يسعى جهده لبلوغ ذاك المقام وتلك الحقيقة.

التقوى في نهج البلاغة

في الكتب الدينية، وعلى الأخص في نهج البلاغة، حيث الإهتمام كبير بالتقوى، ترد الكلمة لتعني تلك الملكة المقدسة التي تتصف بها الروح،

والتي تهب الروح القوة والقدرة، وتكبح جماح النفس الأمّارة بالسوء والمشاعر الجامحة. ففي الخطبة ١١٢ يقول الإمام عليه السلام:

«إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ حَمَتْ أَوْلِياءَ اللَّهِ مَحَارِمَهُ، وَأَلْزَمَتْ قُلُوبَهُمْ مَخَافَتَهُ، حَتَّى أَسْهَرَتْ لَيَالِيهِمْ وَأَظْمَأَتْ هَوَاجِرَهُمْ».

هنا وضوح تام في إستعمال التقوىٰ على أنها تلك الحالة المعنوية التي تحمي الإنسان من الإثم، وفي إعتبار مخافة اللّه أثراً من آثار التقوى. من هذا ندرك أن التقوى لا تعني الخوف، وإنما هي تجعل مخافة اللّه تلازم القلب. لقد قلت في البداية أن: «إتقوا اللّه» لا تعني الخوف من اللّه.

ولقد ورد في الخطبة ١٦ من نهج البلاغة:

«ذِمّتي بما أقول رهينة، وأنا به زعيم. أنّ من صرّحت له العبر عمّا بين يديه من المثلات حجزته التقوى عن تقحم الشّبهات». إلى أن يقول: **«ألا وأنّ الخطايا خيلٌ شُمُس حمل عليها أهلها وخلعت لجمها فتقحمت بهم في النار. ألا وانّ التقوى مطايا ذُلُل حمل عليها أهلها وأعطوا أزمّتها فأوردتهم الجنة».**

هنا يعبر عن التقوى بكل وضوح بأنها حالة روحية أو معنوية، وهي ما نعبر عنه بضبط النفس، أو إمتلاك زمامها.

وفي الوقت نفسه تبين لنا في غضون ذلك حقيقة كبرى، وهي أن إطاعة الهوى والقاء العنان على غارب النفس، دليل على ضعف الشخصية وجبنها. فالإنسان في هذه الحالة، ومن حيث إدارته لوجوده، أشبه بالضعيف الذي لا يملك إرادته وإختياره وقد إمتطى فرساً شموساً لا يستطيع له كبحاً. إن التقوى وضبط النفس تقتضي مزيداً من قوة الإرادة والشخصية المعنوية والعقلية. كالفارس الماهر الذي يمتطي صهوة حصان مدرب يأتمر بأوامر راكبه بيسر وسهولة.

إن من يركب مطية الهوى والشهوة والطمع والحرص وطلب الجاه ولا هم له غيرها، يكون زمام الإختيار قد خرج من يده إلى يدها، فهو يجري خلفها كالمجنون، ولا سلطان للعقل والصلاح والتفكر عليه. أما الذي يستند

إلى التقوى ويركب مطية ضبط النفس فإنه يمسك بيده زمام الإختيار، يوجهه حيثما يشاء بكل يسر وبدون عناء.

جاء في خطبة الإمام عليه السلام رقم ١٨٩ ما يلي:

«فَإِنَّ التَّقْوَى في اليومِ الْحِرزُ والجُنَّةُ وفي غدِ الطَّرِيق إلى الجنَّةِ».

وهناك الكثير من أمثال هذه الأقوال في التقوى من ذلك قوله في الخطبة ١٠٠:

«إن التقوى دار حصن عزيز والفجور دار حصن ذليل لا يمنع أهله ولا يحرز من لجأ إليه».

هذه نماذج عن المعنى الحقيقي للتقوى في نظر الإسلام، وعمن هو جدير بهذه الصفة أن تلصق به. وعلى ذلك، فالتقوى حالة روحية تكون للإنسان بمثابة حصن، وسياج، وحرز، وسلاح دفاعي، ومطية طيعة، أي إنها قوة روحية ومعنوية.

التقوى والحرية

قلنا إنه لكي يخرج الإنسان من الحياة الحيوانية إلى الحياة الإنسانية، عليه أن يتبع قواعد معينة، ولكي يتبع قواعد معينة، عليه أن يحدد تحرّكه بإطار تلك القواعد، وألا يتعداه، وأن «يحافظ» على نفسه في قبال الأهواء والرغبات الآنية التي تدفعه لكي يتجاوز حدود ذلك الإطار. إن إسم هذه «المحافظة على النفس» التي تستلزم إجتناب بعض الأمور، هو التقوى. ولا بد من القول بأن التقوى ليست مقتصرة على المتدينين وحدهم من الذين يصلّون ويصومون، بل إنها من مستلزمات الإنسانية. فالإنسان الذي يريد أن يخرج من الحيوانية، والخضوع لشريعة الغاب، لا مندوحة له عن الإتصاف بالتقوى. إننا نجد أنهم في هذه الأيام يذكرون ما يسمونه بالتقوى الإجتماعية، أو التقوى السياسية. إن ما للتقوى الدينية من السمو والقدسية والمتانة مختلف. والواقع إنه على أساس من الدين وحده يمكن إقامة تقوى ذات بناء مستحكم، وبغير إيمان بالله متين لا يمكن إقامة بناء قوي ومستحكم يوثق به. فقد جاء في الآية التي إفتتحنا بها الكلام:

﴿أفمن أسّس بُنيانهُ على تقوىٰ من اللّهِ ورضوانٍ خيرٌ أم من أسس بُنيانهُ على شفا جُرُفٍ هارٍ﴾[1].

على كل حال، إن التقوى سواء كانت دينية إلهية أم غيرها، لازمة من لوازم الإنسانية وهي بذاتها تستدعي أنواعاً من الترك والإجتناب.

إن الذين يألفون الحرية وينفرون من كل من يضع لها الحدود والقيود، قد يحسبون أن التقوى واحدة من مضادات الحرية، وأنها قيد قد أعد لتكبيل البشر.

قيد أم حفظ وصيانة؟

ينبغي الآن أنْ نؤكد أنَّ التقوى ليست قيداً، بل هي حفظ وصيانة. وحتى لو أسميناها قيداً فهي قيد يَستبطن الحماية والحصانة والصيانة.

ولنضرب لذلك بعض الأمثال، يبني المرء بيتاً، ويبني الغرف بأبواب وشبابيك متينة، ويبني سوراً يحيط بالبيت فلماذا كل هذا؟ لكي يقي نفسه من برد الشتاء ومن حر الصيف، ولكي يحفظ ممتلكاته في مكان أمين لايصل إليه غيره، فإنه يقيد نفسه بحدود جدران أربعة. فما عساك تدعو هذا؟ فهل حدود البيت قيود تحد من حريته، أم أنها تصونه؟

إن التقوى للروح بمثابة البيت للحياة، واللباس للجسد، بل إن القرآن نفسه يشبه التقوى باللباس، حيث جاء في سورة الأعراف، الآية ٢٦، وبعد ذكر أنواع اللباس: ﴿ولباسُ التقوى ذلك خيرٌ﴾.

ثم إننا نطلق صفة القيد على ما يحرم الإنسان من نعمة أو سعادة، أما الذي يدفع الخطر عن الإنسان ويصونه من المخاطر، فإنه الحافظ الحامي وليس القيد، وهكذا التقوى.

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٠٩.

وتعبير الصيانة هذا من التعابير التي ترد في خطب أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول في واحدة من كلماته: «ألا فصونوها وتصوّنوا بها».

ولأميرالمؤمنين تعبير أرفع من هذا، حيث إنه لا يعتبر التقوى قيداً أو مانعاً من الحرية فحسب، بل يراها علة الحرية الكبرى وداعيتها الأولى. يقول في الخطبة ٢٢٨ «فإنّ تقوى الله مفتاح سداد، وذخيرة معاد وعتق من كلّ مَلَكَة، ونجاة من كلّ هلكة، بها ينجح الطالب وينجو الهارب، وتُنَال الرّغائب».

إن التقوى تمنح الإنسان، أول ما تمنح، مباشرة الحرية الأخلاقية والمعنوية، وتعتقه ربقة العبودية للرغبة والهوى، وترفع عن رقبته سلاسل الحرص والطمع والحسد والشهوة والغضب. وهي كذلك وبطريق غير مباشر، تحرر الإنسان في حياته الاجتماعية. إن العبودية الإجتماعية وليدة العبودية المعنوية، فمن كان عبداً مطيعاً للمنصب والجاه، لا يستطيع أن يحيا حياة إجتماعية حرة. وهنا يصح إنطباق قوله عليه السلام: «وعتق من كلّ ملكة» وعلى هذا فالتقوىٰ ليست قيداً وإستعباداً، بل هي الحرية نفسها.

التقوى الحارسة

قد يصبح ما قيل عن التقوىٰ من أنها حرز وحصن وحافظ وحارس سبباً في إصابة بعضهم بالغرور والغفلة، فيحسب المتقي أنّه معصوماً من الخطأ، فلا يعود يلتفت إلى الأخطار التي تزلزل بنيان التقوى وتهده.

ولكن الحقيقة هي أنَّ للتقوى مهما تكن متينة، اخطاراً تتهددها. وعلى الإنسان في الوقت الذي يعيش فيه في حمى التقوى وحراستها، أن يحميها ويحرسها. وليس هذا من باب تبادل الأدوار، إذ من الطبيعي أن نحافظ على ما يحافظ علينا. ونذكّر بِمَثَل اللباس الذي ضربناه. فاللباس الذي يصون جسم الإنسان ويحفظه من تقلبات المحيط الخارجي حرّاً أو برداً، علينا أن نصونه ونحافظ عليه من اللصوص. يشير أمير المؤمنين عليه السلام في جملة واحدة إلى هاتين الوظيفتين، إذ يقول:

«ألا فصونوها وتصوّنوا بها»[1] فإذا سئلنا إن كانت التقوى هي التي تحافظ علينا أو أننا نحن الذين يجب أن نحافظ عليها، نقول: كلاهما، وهذا مثل السؤال عما إذا كان علينا أن نستعين بالتقوى للتقرب إلى الله، أم أن علينا أن نستعين باللّه لبلوغ مرحلة التقوى، نقول: كلاهما، فبالتقوى نتقرب إلى اللّه، وباللّه نستعين لكي يوفقنا للتقوى. يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«أوصيكم عباد اللّه بتقوى اللّه فإنّها حقُّ اللّه عليكم والموجبة على اللّه حقكم وأن تستعينوا عليها باللّه وتستعينوا بها على اللّه»[2].

وعليه، فلا بد من التنبيه إلى الاخطار التي تزلزل كيان التقوى. نرى في بعض الأقوال إن التقوى تحول بين المرء وكثير من المعاصي، ولكنها بالنسبة لمعاصي أخرى ذوات الجاذبية الأقوى، لا تبلغ تلك المرحلة من الصيانة.

فمثلاً لا نجد في المقررات الدينية أن الإختلاء بأدوات اللصوصية، أو بوسائل شرب الخمر أو قتل النفس، حرام، فليس من المحرّمات مثلاً، أن يبيت المرء في بيت خال يستطيع فيه أن يشرب الخمر، والعياذ باللّه، دون مانع ولا رادع، إنما الإيمان والتقوى هما اللذان يحولان بينه وبين ذلك. ولكن في حالة الغريزة الجنسية، مثلاً، وهي ذات جاذبية أقوى وإثارة أشد في النفس البشرية، فقد جردت التقوى من تلك الضمانة والحصانة، إذ يمنع الإختلاء مع ما قد يسبب التجاوز على العفة، وذلك لأن هذا من تلك الأخطار التي تستطيع أحياناً أن تخترق الحصار الذي يضرب حولها، مهما يكن قوياً مستحكماً.

أثر التقوى وقيمتها

ثمة موضوع آخر هو قيمة التقوى وأثرها. فبصرف النظر عما للتقوى

---

(١) الخطبة: ١٨٩ من نهج البلاغة.

(٢) ن. م.

من أثر في حياة الإنسان الأخروية، وكونها الطريق الوحيد للنجاة من الشقاء الأبدي، فإن لها في حياة الإنسان الدنيوية أثراً وقيمة كبيرين. فأمير المؤمنين عليه السلام الذي يستند في تعاليمه أكثر من غيره على التقوى والترغيب فيها، يورد الكثير من آثارها، ويعطي لفوائدها أحياناً عمومية عجيبة. من ذلك قوله: **«عتق من كلّ ملكة ونجاة من كلّ هلكة»**[1]

وفي الوقت نفسه يقول عنها أنها:

«دواء داء قلوبكم وبصر عمى أفئدتكم وشفاء مرض أجسادكم وصلاح فساد صدوركم وطهور دنس أنفسكم»[2].

يجمع علي عليه السلام آلام البشر وإبتلاءاتهم في مكان واحد، ويرى التقوى تنفع فيها جميعاً. في الحقيقة لو أننا لم ننظر إلى التقوى من جانبها السلبي، من حيث الإبتعاد والتجنب فحسب، بل لو عرفناها كما عرفها علي عليه السلام، لما وسعنا إلا أن نعترف بأنها واحدة من أركان حياة الإنسان، فرداً كان أو في المجتمع، ولولاها لتزلزلت أركان الحياة.

تتضح قيمة شيء ما بمعرفة ما إذا كان هناك ما يمكن أن يقوم مقامه أو لا. إن التقوى حقيقة من حقائق الحياة، لأن شيئاً آخر لا يقوم مقامها، لا القوة، ولا كثرة القوانين، ولا أي شيء آخر.

إن من إبتلاءات عصرنا الحاضر هو موضوع كثرة القوانين والقرارات وتوالي تغييرها وتبديلها، فهم ما فتئوا يضعون القوانين المتتالية لأغراض خاصة، ويصدرون القرارات والتشريعات، ثم يرون أنهم لم يبلغوا ما يريدون فيغيرون القوانين، أو يضعون لها الملحقات، ويضيفون المواد ومع ذلك لا يحصل المطلوب. إن مما لا شك فيه هو إن القانون بدوره، حقيقة من حقائق

---

(١) الخطبة: ٢٢٨ من نهج البلاغة.
(٢) ن. م رقم الخطبة: ١٩٣

الحياة، ففضلاً عن القوانين الإلهية الكلية، يحتاج البشر إلى سلسلة من القوانين والقرارات المدنية.

ولكن ترى هل يمكن إصلاح المجتمع بمجرد وضع القوانين وتكثيرها؟ إن من وظيفة القانون أن يضع الحدود. ولا بد أن يملك الناس القدرة والإرادة على إحترام تلك الحدود. تلكم هي ما أطلقوا عليها إسم التقوى. يقولون: ينبغي إحترام القانون، وهذا صحيح، ولكن ما لم نحترم مبادىء التقوى، هل يجوز الكلام على إحترام القانون؟

لنضرب بعض الأمثلة من المواضيع المعاصرة:

في عصرنا هذا، وكما تعلمون، عدد من المشاكل تطرح على صعيد رسمي، وتناشد الصحافة الناس أن يبدوا آراءهم بشأنها، ويقترحوا الحلول لها. ومن جملة تلك المشاكل الملحّة التي تطرح في هذه الأيام هي مشكلة تزايد حوادث الطلاق، ومسألة أخرى هي مسألة إصلاح الإنتخابات، ومسألة ثالثة هي مسألة قيادة السيارات.

لست أزعم أنني مطلع على أسباب تزايد الطلاق وأنني أستطيع تبيانها، إذ لا شك في أن هنالك عوامل إجتماعية كثيرة، ولكن الذي أعرفه هو أن العامل الرئيسي في إزدياد حوادث الطلاق هو غياب عنصر التقوى. فلو لم يضعف ميزان التقوى بين الناس، ولم تفتقد الروابط الإيمانية بين النساء والرجال، لما إزداد الطلاق بينهم. لا شك إن النواقص في الحياة القديمة كانت أكثر، والمشكلات فيها أعم، وأن المشاكل التي تواجه الأسرة الآن كانت أكثر في السابق، ولكن عنصر الإيمان والتقوى كان يحل كثيراً من المشاكل يومئذ، وهذا ما أضعناه اليوم. وعلى الرغم من أن وسائل العيش المرفه اكثر توفراً من ذي قبل، فإنَّ المشاكل التي نواجهها أكثر. وعلى هذا نسعى لحل مشكلة تزايد الطلاق عن طريق زيادة القيود القانونية على النساء والرجال، وعن طريق المحاكم، وعن طريق السلطة التنفيذية، وعن طريق تغيير القوانين أو تعديلها، وما إلى ذلك، وهذا أمر لن يحقق الهدف.

وفي موضوع الإنتخابات يرى بعضهم إن علة فسادها هي نقص في قانون الإنتخابات الذي وضع قبل نصف قرن، والذي لا يتلاءم ومقتضيات العصر.

وأنا لست بصدد الدفاع عن قانون الإنتخابات، ففيه كثير من النواقص حتماً، ولكن ترى هل أن سير الناس على ما يقوله القانون هو علّة الفساد؟ أم إن علّة الفساد هو عدم تطبيق حتى هذا القانون نفسه؟ فما من أحد يضع لنفسه حدّاً ولا يعترف لغيره بحق. هل يجيز هذا القانون نفسه أن يدخل شخص مدينة لم يره أهلها من قبل ولا يعرفونه ولم يسمعوا بإسمه أبداً، فيقول مستنداً إلى القوة الغاشمة: أنا ممثلكم، رضيتم أم أبيتم؟ إن مفاسد من هذا القبيل لا يمكن إزالتها بالإكثار من القوانين، أو بتعديلها أو تبديلها.

إن الطريق الصحيح ينحصر في وعي الناس وإيمانهم وتقواهم.

وفي موضوع قيادة السيارات، هل حقٌّ أن العيب في سرعة السائق ومخالفة الناس لقوانين المرور يكمن في قلة هذه القوانين، أم في شيء آخر؟

إن في الدنيا اليوم مشاكل إجتماعية جَمّة تستلفت الإنتباه قليلاً أو كثيراً. ولطالما تطرح التساؤلات: لماذا تتزايد حوادث الطلاق؟ لماذا تكثر جرائم القتل والسرقة وغيرهما؟ لماذا تفشى الغش والخداع في معاملاتنا السوقية عموماً؟ لماذا إنتشرت الفحشاء؟ وأمثالها.

لا بد من إعتبار أنَّ ضعف قوة الإيمان وإنهيار سياج التقوى من أهم العوامل المؤدية إلى هذه المفاسد.

والأعجب من ذلك أن بعضهم لا يتوقف عن طرح هذه التساؤلات، ويكتب عنها، ولكنه لإفتقاره هو نفسه إلى عامل الإيمان والتقوى، يتذرع بأسباب وعوامل مختلفة ليجتث أصول هذه التساؤلات من روح الناس، ويقودهم إلى الهرج والمرج الأخلاقي، وهدم بناء التقوى، والقضاء على الحصانة التقوائية. فإذا لم يكن ثمة إيمان، ولا تقوى والعياذ بالله، فقد يقول

الطرف الآخر: لماذا لا أسرق؟ لماذا لا أقتل؟ لماذا لا أغش؟ لماذا؟ لماذا؟

التقوى والصحة

قال أمير المؤمنين عن التقوى إنها: «**شفاء مرض أجسادكم**». ولعلكم يخطر لكم أن تسألوا: ما الرابط بين التقوى، وهي أمر روحي ومعنوي، وسلامة الجسم؟ نقول: ليست التقوى بالطبع قرصاً تبتلعه ولا مرهماً تتداوى به. ولكنك إن إفتقدت التقوى فقد إفتقدت المستشفى الجيد والطبيب الجيد، والممرض الجيد، والدواء الجيد. وبدون التقوى لا يقدر المرء الحفاظ على سلامته وصحته. إن التقي المقتنع بحدوده، الراضي بحقوقه، يملك روحاً أكثر إطمئناناً وأعصاباً أهدأ، وقلباً أسلم، لا تشغله الأطماع: ماذا يأخذ، وماذا يغتصب، وماذا يسرق، لا يعذبه مرض الإنغماس في الشهوة لأنه محصّن ضدها، فيطول عمره. إن سلامة الجسم، وسلامة الروح، والسلامة الإجتماعية ترتبط جميعاً بالتقوى.

بقي عندي موضوعان مهمان آخران، أحدهما هو تأثير التقوى في تنوير البصيرة والقلب كما جاء في الآية الكريمة:

﴿إن تتقوا اللَّه يجعل لكم فرقاناً﴾[1].

وهذا يعني البصيرة وإنها من آثار التقوى، ويمكن القول بأن هذا هو المدخل إلى السلوك العرفاني.

والثاني من آثار التقوى الأخرى هو أنَّها تزيل عن التقي كل خوف ومضايقة، كما جاء في سورة الطلاق:

﴿ومن يَتَّقِ اللَّهَ يجعلْ لهُ مخرجاً، ويرزقْهُ من حيثُ لا يحتسبُ ومن يتوكل على اللَّهِ فهو حسبُهُ إنَّ اللَّهَ بالغُ أمرهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لكلِ شيءٍ قدْراً﴾[2].

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٢٩.
(٢) سورة الطلاق، آية: ٢، ٣

آثار التقوى

أثرا التقوى الكبيران

لا بد الآن من أن أحدثكم عن أثرين مهمين للتقوى وردا في القرآن المجيد، وسبق وقلت أن هذين الأثرين هما أولاً: البصيرة والتبصر، حيث ورد في القرآن: ﴿**إن تتقوا اللَّه يجعل لكم فرقاناً**﴾[1]

أي أن اللَّه يهب المتقي موهبة التمييز والتشخيص. وفي آية أخرى يخرجه من المشاكل، ويحل له العقد، ويوسع عليه كل ضيق، فيقول:

﴿**ومن يتق اللَّه يجعل له مخرجاً**﴾[2] أي إن اللَّه يهدي المتقين إلى طريق الخروج من الشدائد والصعاب. وفي السورة نفسها يقول: ﴿**ومن يتق اللَّهَ يجعل لهُ من أمرهِ يُسْراً**﴾[3] أي يسهل له أموره.

التقوى والبصيرة

من حيث هذا الأثر الأول، لا بد لي أن أقول إنه ليس آية من الآيات القرآنية فحسب، إنما هو من منطق الإسلام المسلّم به، كما أن هناك آيات قرآنية تنوّه بهذا الموضوع، وفي الأخبار الواردة عن النبي ﷺ وعن الأئمة

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٢٩.

(٢) سورة الطلاق، آية: ٢.

(٣) سورة الطلاق، آية: ٤.

الأطهار يرد ذكر هذا كثيراً. ولقد قلت في حديثي السابق أن هذا الموضوع هو المدخل إلى السيرة العرفانية.

في نهاية آية ﴿**يا أيّها الذين آمنوا إذا تداينتم بدينٍ إلى أجلٍ مُسَمىً... الخ**﴾[1] وهي أطول آية في القرآن. ترد جملة ﴿**واتقوا اللَّهَ وَيُعلِّمُكُمُ اللَّهُ**﴾. وهذه الجملة يتمسك بها الذين ينحون منحىً صوفياً (عرفانياً). ويقولون إن مجيء هاتين الجملتين متعاقبتين دلالة على أن للتقوى أثرها في أن يكون الإنسان موضع إفاضة علم اللَّه.

ولقد جاء عن النبي ﷺ: «**جاهدوا أنفسكم على أهوائكم تحلّ قلوبكم الحكمة**». وثمة حديث نبوي آخر لا أتذكر أنني صادفته بنصه في كتب الحديث. ولكنه مشهور ووارد في سائر الكتب الأخرى، جاء فيه: «**من أخلص للَّه أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه**». وهذا المضمون نفسه، وإن لم يكن بالألفاظ نفسها، يرد في (أصول الكافي)، في باب الإخلاص، عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «**ما أخلص العبد الإيمان باللَّه عزّ وجلّ أربعين يوماً** ـ أو قال: «**ما أجمل عبد ذكر اللَّه عزّ وجلّ أربعين يوماً** ـ **إلاّ زهّده اللَّه عزّ وجل في الدّنيا وبصره داءها ودواءها فأثبت الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه**»[2].

وللشاعر حافظ بيتان من الشعر يرد فيهما هذا المعنى. إذ يقول ما معناه:

(سمعت سائحاً في البلاد
لا يفتأ يقول هذا اللغز لقرينه)
(يا أيها الصوفي الخمر لا تصفو
إلا إذا بقيت في الزجاجة أربعينا)

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٨٢.
(٢) أصول الكافي: ٢/١٦.

جاء في تفسير الميزان، وهو من كتب أهل السنة، عن النبي ﷺ، أنه قال: **«لولا تكثير في كلامكم وتمريج في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما أسمع»**. و«التمريج» من «مرج»، بمعنى الأرض المعشوشبة ذات العلف التي لا يمنع عنها مختلف الحيوان للرعي. فالمقصود هو أن قلوبكم أشبه بتلك المراعي المفتوحة التي تسرح فيها كل أنواع الحيوانات، دون سياج أو باب يحول بينها وبين ذلك.

في حديث للإمام الصادق عليه السلام يقول: **«لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السّماوات»**.

إن أمثال هذه الأحاديث كثيرة في مأثوراتنا الدينية. وهي تنظر إلى التقوى والتطهر من الإثم كسبب من أسباب التبصر، وتشير إلى ذلك إما مباشرة أو تلميحاً، كأن تشير إلى تأثير إتباع الهوى والإبتعاد عن التقوى في ظلام الروح وسواد القلب وإنطفاء نور العقل.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام **«من عشق شيئاً أغشى بصره، وأمرض قلبه»**[1].

ويقول: **«عجب المرء بنفسه أحد حسّاد عقله»**[2].

ويقول: **«أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»**[3].

إن هذا المنطق أمر مسلم به في المعارف الإسلامية. كما أنه يظهر في الآداب الإسلامية، العربية والفارسية، فقد إقتبسه الأدباء والفضلاء واستعملوه. ويمكن القول بأن هذا المنطق يعد واحداً من دعائم الأدب الإسلامي. وعلى سبيل المثال نذكر قصيدة أبي الفتح البستي النوينة المعروفة:

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٧.
(٢) نهج البلاغة، الحكم ٢١٢.
(٣) نهج البلاغة، الحكم ٢١٩.

زيـــادة المـــرء فـــي دنيـــاه نقصـــان
وربحـــه غيـــر محـــض الخيـــر خســـران
وكـــل وجـــدانٍ حـــظٍ لاثبـــات لـــه
فـــإن معنـــاه فـــي التحقيـــق فقـــدان
فكـــن علـــى الخيـــر معـــواناً لـــذي أمـــل
يـــرجـــو نـــداك فـــإن الحـــرّ معـــوان
مـــن كـــان للخيـــر منّـــاعـــاً فليـــس لـــه
علـــى الحقيقـــة إخـــوان وأخـــدان
أحســـن إلـــى النـــاس تستعبـــد قلـــوبهـــم
فطـــالمـــا إستعبـــد الإنســـان إحســـان

أما البيت الذي كنت أريد الإستشهاد به فهو:

همـــا رضيعـــا لبـــان حكمـــةً وتقـــى
وســـاكنـــا وطـــن مـــالٍ وطغيـــان

ولسعدي أيضاً كثير مثل ذلك، يقول فيه ما معناه:

(يخيـــط الشـــره عيـــن الـــذكـــي
والطمـــع يلقـــي الطيـــر والسمـــك فـــي الشبـــاك)

ويقول حافظ ما معناه:

(جمـــال الحبيـــب لا يستـــره نقـــاب آو ستـــار
ولكـــن سكّـــن غبـــار الطـــريـــق لكـــي تـــرى)

إن الأداب العربية والفارسية مليئة بأمثال هذه التعابير والبيانات.

وعليه فإن هذا أمر مسلم به من حيث الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية. بقي علينا أن نعالجه بالمنطق العلمي والفلسفي لنرى ما الذي يربط

بين التقوى والبصيرة؟ كيف يمكن أن يكون للتقوى، وهي فضيلة أخلاقية تتعلق بسلوك الإنسان، أثر في جهاز عقل الإنسان وفكره وقدرته على الفصل والقضاء. وتهيىء للإنسان أن ينال من الحكمة ما لا يناله بدون التقوى؟

إنني أُلاحظ على وجه الخصوص أن الكثيرين من الناس لا يصدقون صحة هذا الأمر، ويحسبونه من باب التخيل، ولا قيمة له عدا ما للشعر والخيال من قيمة.

أتذكر أنني قبل بضع سنوات كنت أطالع كتاباً لواحد ممن يؤيدون الفلسفة المادية، وكان يهاجم هذه الفكرة بالذات ويسخر منها. كان يقول: وهل التقوى وجهاد النفس مبرد أو ورق صقل حتى تجعل الروح ناعمة صقيلة؟

التقوى والحكمة العملية

لا بد لي أن أبدأ بالقول بأن الحكمة التي نقول أنَّها وليدة التقوى، وتلك البصيرة المميزة التي يختص بها المتقون، إنما هي حكمة وبصيرة عمليتان.

يقسم الحكماء العقل إلى قسمين: العقل النظري والعقل العملي. وليس المقصود بالطبع أن هناك في كل امرىء قوتين عاقلتين، بل المقصود هو أن للقوة العاقلة نوعين من نتاج التفكير يختلفان عن بعضهما من حيث الأساس. وهما الأفكار والآراء النظرية. والأفكار والآراء العملية.

لسنا الآن في معرض الكلام على هذا البحث الفلسفي المتعلق بالفرق بين الأفكار والآراء النظرية والعملية، لأن ذلك وحده يقتضينا من الوقت ما يستغرق محاضرة خاصة. ولكننا نقول بصورة مجملة إن العقل النظري هو الذي تبنى عليه العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفة الإلهية. فهذه العلوم كلها يشترك في كون العقل يقوم فيها بإصدار الحكم والقضاء في واقعياتها. هل إن الشيء الفلاني هو هكذا أم هكذا؟ وهل له هذا الأثر أم لا؟ وهل لهذا المعنى

حقيقة أم لا حقيقة له؟ أما العقل العملي فهو الذي تبنى عليه العلوم الحياتية والعلوم الأخلاقية، وعلى حد قول القدماء: هو أساس علم الأخلاق وتدبير المنزل، وسياسة المدن. فالحكم في قضية واقعية، إن كانت كذا أو كذا، ليس من عمل العقل العملي. إنما مجال عمله هو الحكم فيما إذا كان عليّ أن أعمل هذا العمل أو أن أعمل ذاك؟ وهل أعمله هكذا أم هكذا؟ العقل العملي هو الذي يشخّص لنا الصالح والطالح، الحسن والقبيح، ما ينبغي وما لا ينبغي، والأمر والنهي، وما إلى ذلك.

إن المسير الذي يختاره الإنسان في حياته يرتبط بطرز إشتغال العقل العملي وحكمه، ولا يتعلق هذا بالعقل النظري تعلقاً مباشراً.

إن ما يقال في الكتب الدينية عن أن التقوى تنور العقل وتفتح باب الحكمة على الإنسان، فإنه يتعلق بالعقل العملي، حسبما يظهر من مفهوم القول نفسه. أي إن الإنسان يكون من أثر التقوى أقدر على معرفة دائه ودوائه، وأبصر على إختيار سبيله في الحياة. وليس هذا من خصائص العقل النظري، ولا أعني أن للتقوى تأثيرها على العقل النظري بحيث إن صاحب التقوى يكون أقدر على فهم الدروس الرياضية والطبيعية وحل مشاكلها. وحتى في الفلسفة الإلهية، من حيث جانبها الفلسفي المتعلّق بالمنطق والإستدلال، وسعيها للقيام بعمليات إستدلالية ووضع المقدمات العقلية للتوصل إلى نتائجها، فإن الأمر كذلك.

هنالك نوع آخر من المعارف الإلهية التي يكون فيها للتقوى والطهارة والمجاهدة أثرها، ولكن ليس فيها للعقل النظري ولا للإستدلال والفلسفة والمنطق وترتيب المقدمات للمسيرة الفكرية من النتيجة إلى المقدمة ومن المقدمة إلى النتيجة، أي أثر.

القصد هو أن القول بأن التقوى تزيد الحكمة والبصيرة ليس من المسائل النظرية والعقل النظري. ولعل السبب في أن بعضهم يصعب عليه قبول هذا القول هو أنه يربطه بحدود العقل النظري التي يتوسع فيها.

أما من حيث العقل العملي فإنه لكذلك. ويمكن القول بأن التجربة قبل كل إستدلال، هي الدليل عليه. لا شك أن للتقوى والطهارة وترويض النفس الأمّارة أثراً في البصيرة ومساعدة العقل ولكن ليس بمعنى أن العقل هو المصباح وإن التقوى هي زينة، أو إن جهاز العقل يكون أشبه بمولّد كهربائي ذي طاقة معينة، فتأتي التقوى لتزيد تلك الطاقة من حيث كميتها.

كلا، ليس الأمر هكذا، بل هو شيء آخر، وللتوضيح نقول:

أعدى أعداء العقل

يقول الإمام علي عليه السلام: **«أصدقاؤك ثلاثة، وأعداؤك ثلاثة. فأصدقاؤك: صديقك، وصديق صديقك، وعدو عدوّك. وأعداؤك: عدوك، وعدّو صديقك، وصديق عدوّك»**[1].

كان غرضي من نقل هذا الكلام هو أن أحد أنواع الأصدقاء هو عدو العدو. إن سبب إعتبار عدو العدو صديق هو أنه يضعف العدو ويشلّه، وبذلك يعينك عليه. إن هذا هو ما يدخل في حساب قاعدة عدو العدو كالصديق، فتقوى عليه.

إن هذه القاعدة التي تصح في الأفراد، تصح في قوى الإنسان المعنوية، إن هذه القوى تؤثر بعضها في بعض، ويكون لها أحياناً تأثير مخالف يزيل مفعولها. وهذا ما لا يمكن إنكاره، فقد تنبه الناس، قديماً وحديثاً، إلى التضاد بين قوى الإنسان. ولهذا قصته المفصلة.

سر تاثير التقوى في البصيرة

إن من الحالات التي تؤثر في العقل العملي عند الإنسان، أي في طراز التفكير العملي الذي يدل الإنسان على الحسن والسيء، الخير والشر،

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة/ ٣٠١

الصحيح والغلط، واللازم وغير اللازم، والوظيفة والتكليف، وما ينبغي الآن وما لا ينبغي، وأمثالها من المعاني. هي طغيان الهوى والأطماع ومشاعر الحقد والتعصب وأمثالها، وذلك لأن ميدان عمل العقل العملي عند الإنسان هو ميدان المشاعر والأهواء والشهوات نفسه، فلو خرجت هذه الأمور عن حد الإعتدال، وغدا الإنسان محكوماً لها، لا حاكماً عليها، عندئذٍ تصدر أوامرها في قبال أوامر العقل، وبإزاء نداء العقل تصرخ في هياج، فلا يعود الإنسان يسمع نداء عقله، إذ يثار أمام سراج العقل الغبار والدخان بحيث لا يستطيع سراج العقل أن ينفذ بنوره. إننا الآن في هذا الجو نتكلم ونسمع ونرى بوضوح لأن أحدنا هو الذي يتكلم والآخرون ساكتون يسمعون، والمصابيح تنشر نورها في كل الأرجاء دون حائل لصفاء الجو وشفافيته. ولكن لو أن الآخرين أخذ كل منهم يتكلم مع غيره أو يغني بأعلى صوته، فلا شك في أن المتكلم نفسه لن يستطيع سماع ما يقول، ولو إمتلأ جو المكان بالدخان والغبار لما إستطاع أحد رؤية أحد. كما يقول الشاعر ما معناه:

(وإذ جـــاء الغـــرض أخفـــي الفـــن
وأســدل مئــة حجــاب مــن القلــب علــى العيــن)

ولنضرب لذلك مثلاً، طالب وهو عائد من المدرسة، يفكر في نفسه أنه يجب أن يراجع دروسه، فعليه أن يجلس عدة ساعات يقرأ ويكتب، إذ لا شك أن اللامبالاة والكسل يؤديان إلى الرسوب والجهل والتأخر. هذا هو نداء عقله، وبازاء هذا النداء قد يعلو نداء آخر ينبعث من الشهوة والرغبة في اللهو واللعب مع الأصدقاء، الأمر الذي لا يدعه مستريح البال. فمن البديهي ألا يستمع الطالب إلى نداء عقله إذا كان هذا النداء الآخر أقوى وأشد إلحاحاً عليه، فيطوي كشحاً عن سراج الفطرة، ويقول لنفسه: فلنذهب للترويح عن النفس، ومن ثم نرى ما يكون. وعليه فإن وجود أمثال هذه الأهواء في النفس يضعف تأثير العقل ويمحوه. وبعبارة أخرى تناصب هذه الأهواء العقل العداء. وقد جاء في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «**الهوى عدوّ**

العقل». ويقول الإمام علي عليه السلام في العجب والزهو **«عجب المرء بنفسه أحد حسّاد عقله»**.

وقال في الطمع: **«أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»**.

يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: **«أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك»**. والسبب في أن نفسك هي أعدى أعدائك واضح. لأنها عدوة العقل الذي هو خير صديق للإنسان.

فقد قال الرسول صلى الله عليه وآله: **«صديق كل أمرىء عقله»**.

فبالعقل يمكن الدفاع ضد كل عدو. فإذا ظهر عدو إستطاع أن يسرق العقل، فهذا أخطر الأعداء. وفي هذا يقول الشاعر صائب التبريزي شعراً يكاد يترجم هذا الحديث النبوي، ومؤداه:

(ما إعدادنا لفراش الراحة لأنفسنا
وبين جنبينا قلب عدو لأنفسنا)

إذن لا بد من الإنتباه إلى أن الحالات والقوى المعنوية في الإنسان، وبحكم تضادها والتزاحم فيما بينها، يكون تأثير كل منها مناقضاً لتأثير الأخرىٰ وقد يلغيه. وبعبارة أُخرى: إنَّ الواحدة منها تعادي الأخرى، ومن ذلك عداء الهوى للعقل.

من هنا يتضح معنى القول بأن التقوى تقوّي العقل وتزيد في قوة البصيرة، فالتقوى ليست مبرداً، ولا هي أداة صقل، ولا زيت سراج. إن التقوى عدوة عدو العقل، أي هي من النوع الثالث من الصداقة التي أشار إليها علي عليه السلام.

فالتقوى تكبح جماح الهوى الذي هو عدو العقل، فتمنعه من إلغاء حكم العقل، وإثارة الغبار والدخان في وجهه. وما أجمل قول مولوي ما معناه:

(إن الأحاسيس والرغبات فوق صفاء النفس
تغطيها، كالقش إذ يغطي سطح الماء)
(كثرة القش كانت كالحباب
وإذ انزاح القش جانباً بدا الماء)
(كذلك إذا التقوى قيدت يدي الهوى
يفك الحق من العقل كلتا يديه)

يتضح من ذلك أن للتقوى أثرها في نمط التفكير وفي نمط إصدار الأحكام عند الإنسان. إلا أن أثرها هو الوقوف بوجه العدو، بحيث تكون يد العقل طليقة حرة: «عتق من كلّ ملكة».

يضع الحكماء لهذا النوع من التأثير غير المباشر إصطلاح «الفاعل العرضي». ويقولون إن الفاعل إما أن يكون فاعلاً بالذات، أو فاعلاً بالعرض. والفاعل بالذات هو الفاعل الذي يكون تأثيره صادراً من ذاته مباشرة. والفاعل بالعرض هو الفاعل الذي يكون تأثيره سبباً في إيجاد علة، وهذه تكون علة عمل آخر، كأن تزيل مانعاً كان يحول دون قيام العلة الأولى بإيصال تأثيرها، ولكن البشر يكتفي بهذا لينسب الأثر إلى العلة المزيلة للمانع.

لو أن الإنسان شك في كل الأمور، فإنه لن يشك في أن إنفعالات كالغضب، والشهوة، والطمع والحسد، والتعصب، والعجب، وأمثالها تحيل الإنسان إلى أعمى وأصم في حياته.

إن الإنسان في قبال الهوى أعمى وأصم وهل من شك في أن من طبيعة البشر أن يعمى الإنسان عن رؤية ما فيه من عيوب، ولكنه يراها في غيره من الناس، مع أنه نفسه ألصق بتلك العيوب من غيره؟ فهل هذا العمى عن رؤية معايب النفس شيء غير العجب وحب الذات والغرور؟ وهل من تردد في أن أهل التقوى، الذين يجاهدون أخلاقياً فيغلبون العجب والطمع وسائر الرذائل

النفسية، أكثر إدراكاً لما فيهم من عيوب؟ وهل ثمة ما هو أكثر للإنسان من علم وحكمة كعرفانه بنفسه وبعيوبه وبطرق إصلاحها؟

لو واتانا التوفيق لتطويع النفس الأمارة بالسوء بالتقوى لوضح عندئذ أمامنا طريق السعادة، ولزاد فهمنا وإدراكنا وتبصرنا، ولألهمنا العقل. حينئذٍ نعرف أن هذه الأمور لم تكن بذاك التعقيد الذي ظنّنّاه، بل هي واضحة وجلية، إنما هي الجلبة والضوضاء التي تحول بيننا وبين سماعنا تعاليم العقل.

هل الذكاء غير العقل؟

نصادف أحياناً أناساً أذكياء وشطّاراً في المسائل العلمية، يسبقون أقرانهم، ولكن هؤلاء الأشخاص أنفسهم في حياتهم وفي إختيار طريقهم نراهم تائهين متحيرين، بينما ترى المتخلفين عن أولئك في تلك العلوم، خيراً منهم في رؤية مصالحهم الحياتية وتبصرهم. وعلى ذلك فقد قيل إن في الإنسان ذكاءً وعقلاً، وبعض أذكى، وبعض أعقل.

ولكننا في الحقيقة لا نملك قوتين، قوة الذكاء وقوة العقل. إنما السبب الذي يجعل بعض الناس يحارون في قضاياهم العملية هو ما قلناه. فعلى أثر طغيان أعداء العقل ينزوي تأثير العقل، وتحول الطفيليات دون سماع نصائحه. إنها الطفيليات التي تكثر في كيان أمثال هؤلاء الناس، وليس لأن في عقولهم شائبة أو نقصاً.

ذكرت في أول الكلام أن التقوى والجهاد الأخلاقي وطهارة الروح لا تأثير لها فيما يتعلق بالعقل النظري، وحتى الفلسفة الإلهية لا علاقة لها بهذه المعاني، وقلت في الوقت نفسه إن هذه المعاني لها تأثيرها، وعلى نحو من الأنحاء، في تحصيل المعارف الإلّهية غير أن هذا كله يستوجب بحثاً مستقلاً أوفى، نظراً لأن ما سبق ذكره كان مختصراً، لذلك لا بد من الرجوع إلى الموضوع مرة أخرى.

لقد توصل العارفون منذ القديم إلى أن في الإنسان، بالإضافة إلى قواه

العقلية المدركة إحساساً آخر غامضاً، يمكن أن نطلق عليه إسم الإلهام وهذا ما يؤيده العلم الحديث أيضاً، إذ يقول إن في الإنسان حساً أصيلاً مستقلاً عن كل القوى والإحساسات الأخرى، ولكنه موجود في الإنسان على درجات متفاوتة من الضعف والقوة، وهو كغيره من الإحساسات البشرية، قابل للتربية والنمو. فالذي ينبغي لنا الآن هو معرفة ما ينمي هذه الملكة ويربيها.

إن ما يربي هذا الإحساس هو التقوى والطهارة والجهاد الأخلاقي ومجالدة أهواء النفس. وهذا أمر لا يمكن إنكاره من حيث المنطق الديني ونظرته. إليكم بعض ما جاء في نهج البلاغة بهذا الشأن:

«قد أحيا عقله وأمات نفسه، حتّى دقّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق، وسلك به السّبيل، وتدافعته الأبواب إلى باب السّلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما إستعمل قلبه وأرضىٰ ربه»[1].

التقوى وتلطيف الإحساسات

إن للتقوى وطهارة النفس تأثيراً في مجالات أخرى، منها العواطف والإحساسات، فتزيد من رقتها ولطافتها.

أترى أن امرءاً تقياً، أزال عن نفسه كل شر وكل عمل قبيح، وتجنب الرياء، والتملق، والعبودية والنفاق، وحافظ على نقاء ضميره بالعزة، والمنعة، والحرية، واتجه إلى المعنويات دون الماديات أترى امرءاً هذا شأنه يمكن أن تتشابه عواطفه وإحساساته مع شخص غارق في الفحشاء والمنكر، ولا هم له سوى المادة؟ لا ريب في أن إحساسات الأول أرق وألطف، وتأثره بالجمال المعنوي أشد وأقوى، إنه يرى العالم رؤية أخرى وبجمال آخر. إنه يحس بالجمال العقلي الموجود في العالم إحساساً أعمق.

---

(١) نهج البلاغة الخطبة/ ٢١٤

هنالك تساؤلات ترد من بعض الناس، يقولون: لماذا ليس لدينا الآن شعراء كالشعراء السابقين؟ لماذا لم نعد نرى ذلك اللطف وتلك الرقة اللذين كنا نحس بهما في شعر سعدي وحافظ، مثلاً، مع أن كل الأمور قد تقدمت وتحسنت، واتسعت العلوم والفنون والأفكار؟

إنني أرى - وأرجو الا يثير قولي شعراءنا المعاصرين - أنَّ هناك سبباً واحداً لهذا، وهو أنه بالإضافة إلى الذوق الطبيعي والفكر الخلاق، لا بد من وجود رقة ولطافة وشفافية أخرى، وهذه لا تتوفر إلا إذا ازداد توجه الإنسان للتقوى والمعنويات، وإلا إذا تخلص من أسر الغضب والشهوات، وإلا إذا كان حرّاً وصادقاً.

فإذا أصر بعضهم على إضفاء ما فيهم من التلوث والفساد على الشعراء الأحرار، لإبقاء هذه المسألة بغير حل، فإن الأمر مختلف، ولكني أعتقد شخصياً بأن الإنسان الفاسد الملوث مهما يكن مقدار ذكائه، فإنه يعجز عن إدراك الألطاف المعنوية والروحية، ويقصر عن الإتيان بمثل تلك المعاني الرقيقة التي نراها عند بعض آخر.

التقوى وقهر الشدائد

أما أثر التقوى الثاني، فقد أشير إليه في القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ الله يَجْعَل لَهُ مَخْرَجاً﴾[1] وبقوله: ﴿ومَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَهُ من أَمرِهِ يُسْراً﴾[2]. ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: **«فمن أخذ بالتّقوى عزبت عنه الشدائد بعد دنوها، واحلولت له الأمور بعد مرارتها، وإنفجرت عنه الأمواج بعد تراكمها، وأسهلت له الصعاب بعد إنصابها»**[3].

هنا أيضاً يتبادر إلى الذهن سؤال عن الرابط بين التقوى كخصيصة روحية أخلاقية، وقهر المشاكل والشدائد الفعلية.

---

(١) سورة الطلاق، آية: ٢.

(٢) سورة الطلاق، آية: ٤.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة/ ١٩١.

نوعا الشدائد والصعاب

هنا لا بد لي من أن أبدأ القول بأن الشدائد والصعاب التي يلاقيها الإنسان على نوعين:

النوع الأول: هو تلك المشاكل التي لا دخل لإرادة الإنسان في حدوثها، كأن يركب طائرة وإذا بها يصيبها العطب، أو إن عاصفة تضرب سفينته وهو عليها في عرض البحر، فيتهدده خطر الغرق، وأمثال ذلك من الأخطار التي قد تواجه الإنسان، بغير أن يتنبأ بها أو أن تكون له إرادة فيها.

والنوع الآخر: هو البلايا والمصائب التي تتدخل فيها إرادة الإنسان، هل يلقي بنفسه فيها؟ وإذا ألقاها كيف يخرج منها؟ وما إلى ذلك. وهي، بعبارة أخرى، مشاكل أخلاقية وإجتماعية.

وعليه، فإن هنالك مسألتين: الأولى تأثير التقوى في نجاة الانسان من شدائد النوع الأول، والثانية هي تأثير التقوىٰ في نجاته من النوع الثاني.

أما من حيث النوع الأول، فلا أدري إن كان بيان القرآن يشمل النجاة من هذه الشدائد أو لا يشملها. ليس هناك بالطبع ما يمنع من وجود قانون طبيعي يكون ضماناً إلهياً، كاستجابة الدعاء مثلاً، إلا أن هناك عبارة في نهج البلاغة يمكن إعتبارها تفسيراً لهذا الأمر، وأقصد به النجاة من شدائد النوع الثاني، وهي ما ورد في الخطبة ١٨١ حيث يقول عليه السلام:

«واعلموا أنّه من يتق اللَّه يجعل له مخرجاً من الفتن ونوراً من الظلم» والفتن هي البلايا السيئة الأخلاقية والإجتماعية.

إن شدائد النوع الأول نادرة الحدوث. غير أن أكثر المصائب والبلايا التي تصيب الإنسان وتجعل حياته مرة شقية، وتسلب منه كل سعادة دنيوية وأخروية، هي تلك النوائب الأخلاقية ـ الإجتماعية.

وعلى الرغم من أن منشأ معظم مصائب الإنسان هو الإنسان نفسه، وإن المرء أعدى أعداء نفسه **«أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك»** فالمرء هو الذي يعين مصيره، وسلوكنا في أغلبه معادٍ لأنفسنا.

(العـــدو لا يـــرتضـــي لعـــدوه مـــا يفعلـــه
الجـــاهـــل بنفســـه علـــى وفـــق هـــواه)

إن معظم ما يصيبنا لم يأتنا من الخارج، وإنما نحن اصطنعناه لأنفسنا. وهذا ما لاحظته بنفسي في حياتي وحياة أشخاص كانوا تحت نظارتي. وعند أخذ هذه الأمور بعين الإعتبار، نجد أثر التقوى كبيراً في إبعاد المرء عن الفتن، وأنه إذا وقع في شدة نجته التقوى منها جاء في القرآن الكريم:

﴿إنَّ الَّذين اتَّقَوا إذا مَسَّهُمْ طَائِفٌ من الشيطانِ تَذَكَّروا فإذا هم مُبْصِرون﴾[1]

وبهذا يكون أثر التقوى الأول هو التبصر والرؤية الواضحة، وأثرها الثاني هو النجاة من المهالك والشدائد، فهذه تظهر في الظلمة، ظلمة غبار المعاصي والآثام والأهواء. ولكن ما أن يسطع نور التقوى حتى يتبين الطريق السليم من الطريق ذي المزالق، ويمكن تجنب الكثير من البلايا، وإذا ما إبتلي بها، فالتقي أقدر في ضوء تقواه على العثور على طريق الخلاص والنجاة.

وبصرف النظر عن كل هذه، فإن التقوى وصيانة النفس تكون سبباً في أن لا يهدر الإنسان قواه وطاقاته في مجالات اللغو والمحرمات، فيختزن قواه لوقت الشدة. وبديهي أن الرجل القوي، ذا الإرادة والشخصية، أقدر على إتخاذ القرارات الصائبة، وأنجح في النجاة من المهالك بمثل الفرق بين أن يبحث الإنسان عن طريق الخلاص في النور، أو أن يبحث عنه في الظلام، إن إحتفاظ المرء بقوته وطاقته وسيلة أخرى من الوسائل التي يهيؤها اللّه تعالى للإنسان.

في أواخر سورة يوسف المباركة آية تعد بمنزلة العبرة المستقاة من تلك القصة العجيبة المثيرة. إن قصة يوسف معروفة للجميع. فعند إقتراب القصة من نهايتها، أي بعد أن يصبح يوسف عزيزاً لمصر، ويقدم عليه إخوته على

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٢٠١.

أثر القحط الذي يصيب البلاد يطلبون الطعام، فيعرفهم يوسف من دون أن يعرفوه، ويستبقي معه بنيامين، أخاه من أمه. ثم يرجع إليه الأخوة مرة أخرى برؤوس مطأطأة يطلبون الطعام بتذلل وتضرع. إن القرآن يصف حالتهم تلك خير وصف. إذ يقول: ﴿يا أيها العزيزُ مَسَّنا وأهلنا الضُّرُّ وجئنا ببضاعةٍ مُزجاةٍ فأوفِ لنا الكيل وتصدق علينا إنّ اللهَ يَجْزِي المُتَصَدِّقين﴾[1] لم يكن يوسف قد عرَّفهم بنفسه حتى ذلك الحين، وعندما أحب أن يعرِّفهم بنفسه: ﴿قال هل عَلِمْتُم ما فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إذ أنتم جاهلون﴾[2] وما أن نطق بجملة ﴿ما فعلتم بيوسف﴾ حتى إنتفضوا و﴿قالوا أإنك لأنتَ يُوسُفُ﴾[3] فرد عليهم و﴿قال أنا يُوسُفُ وهذا أخي قَد مَنَّ اللهُ علينا. إنَّه مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[4]. إن ما تروني فيه من منزلة كان نتيجة التقوى والطهارة وصيانة النفس. أخذوني غلاماً، أخدم هذا وذاك، ولكني لزمت التقوى، ووصل الأمر حداً بلغ بأعظم نساء مصر وأجملهن أن راودتني أنا الشاب المجهول عن نفسها، فعصمتني التقوى وأولتني حمايتها، فقلت ﴿ربّ ٱلسِّجنُ أَحَبُّ إِلَيَّ ممَّا يَدْعونَنِي إلَيه﴾[5] إن تقوى ذلك اليوم جعلتني عزيز مصر اليوم. التقوى والطهارة والصبر والنزاهة لا تضيع في هذه الدنيا، وترفع الإنسان من حضيض الذلّة إلى قمة العزّة: ﴿إنَّه مَن يَتَقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ فكأن القرآن قد جمع العبرة من قصة يوسف في هذه الآية، وهي أن العاقبة للتقوى، وأن التقوى تنجي المرء من المهالك والشدائد، وتوصله إلى أوج العزة: ﴿ومن يتق اللّه يجعل له مخرجاً﴾ لا يواجه المتقون طريقاً مسدوداً، ولا فشلاً، في حياتهم.

عندما يقرأ الإنسان ما قاله أبو عبد اللّه عليه السلام لأهل بيته الأكرمين يأخذه

---

(١) سورة يوسف، آية: ٨٨.
(٢) سورة يوسف، آية: ٨٩.
(٣) سورة يوسف، آية: ٩٠.
(٤) سورة يوسف، آية: ٩٠.
(٥) سورة يوسف، آية: ٣٣.

العجب من هذه الثقة والإطمئنان اللذين يتحدث بهما. يا رب ما أروع هذه الروح! ما أشد هذا الإيمان! ما أقوى هذا الإطمئنان! ترى ما مرجع هذا الضمان الذي يقدمه؟ تقول الكتب: ثم أنه ودع ثانياً أهل بيته وقال: «**إستعدوا للبلاء، واعلموا أنّ اللّه حافظكم وحاميكم، وسينجيكم من شرّ الأعداء، ويجعل عاقبة أمركم إلى خير، ويعذّب أعاديكم بأنواع البلاء، ويعوضكم اللّه عن هذه البلية بأنواع النعم والكرامة، فلا تشكوا ولا تقولوا بألسنتكم ما ينقص من قدركم**».

إن الإطمئنان الذي يتحدث به الحسين عليه السلام عن النصر النهائي، ويلقنه لأهل بيته ويستقصي من هذه الآية القرآنية التي تقول ﴿**ومن يتق اللّه يجعل له مخرجاً**﴾[1] والضمانة التي كان يعطيها لأهله هي من نوع إطمئنان يوسف الصدّيق وإيمانه عندما نال ثمرة تقواه، فأخذ يقول فرحاً «**إنه من يتق ويصبر فإن اللّه لا يضيع أجر المحسنين**» ولكن الإمام الحسين عليه السلام، قبل أن تنتهي قصته ويبلغ إلى النتيجة كان يراهما رأي العين.

كانت كلمات الحسين تنفذ إلى قلوب أهل بيته كالسهام. لقد تحملوا الشدائد والأسر ولكنهم ظلوا في كنف الصبر والتقوى، حتى وصلوا إلى ما ذكره الحسين لهم، ووعدهم اللّه به في قرآنه. وبعد فترة نلاحظ أنّ زينب الحوراء عليها السلام تورد كلمات الحسين نفسها في جمل جديدة مليئة بالإطمئنان وهي تخاطب يزيد بن معاوية قائلة: «**فكد كيدك واسع سعيك وناصب جهدك، فواللّه لا تمحو ذكرنا، ولا تميت وحينا، ولا تدرك أمدنا، ولا يرحضُ عنك عارها.**»

---

(١) سورة الطلاق، آية: ٢.

فريضة العلم

﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنّما يتذكر اولوا الألباب﴾[1].

موضوع الكلام هو فريضة العلم، ولعل العنوان يذكّركم بحديث نبوي شهير سمعناه جميعاً ولعلنا قرأناه مكتوباً في لوحات على جدران المدارس: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»[2] وهو واحد من الأحاديث الإسلامية التي يذكرها الشيعة والسنة، كل بطرقه وإسناده. وإذا كانت عندنا أحاديث مسلّم بها عند الفريقين عن الرسول الأكرمﷺ فهذا واحد منها.

الفريضة تعني الواجب، من مادة «فَرَض» وهي تعني الوجوب القطعي والحتمي. إن ما نعبر عنه اليوم بالواجب والمستحب، كان يطلق عليه في صدر الإسلام لفظ المفروض والمسنون وبالطبع كانت كلمتا الوجوب والواجب مستعملتان أيضاً في صدر الإسلام، ولكن التعبير الأكثر إستعمالا كان الفرض والمفروض والفريضة، أما كلمة مستحب بالمعنى الذي نستعمله اليوم، فالظاهر أنها كلمة إستحدثها الفقهاء المحدثون. إن هذه الكلمة بمعناها الخاص، فضلاً عن كونها غير واردة في القرآن، فإنها لم ترد كذلك في أي حديث، على حد علمي، بل لم ترد حتى في كلام الفقهاء القدامى،

(١) سورة الزمر، آية: ٩.
(٢) أصول الكافي/ ١/ ٣٠

ولكنها إصطلاح ظهر مؤخراً. كان القدامى يستعملون المسنون أو المندوب لما نسميه اليوم بالمستحب.

معنى الحديث هو أن واحداً من الفرائض والواجبات الإسلامية، والذي يأتي في مصاف الواجبات والفرائض الأخرى، هو طلب العلم وتحصيله، فهو فرض وواجب على كل مسلم، ولا يقتصر على طبقة أو جماعة.

جاء في تاريخ ما قبل الإسلام أن بعض المجتمعات المتمدنة يومئذٍ كانت تحصر حق التعلم على طبقات معينة وتعتبره من إمتيازاتها، وتحرم باقي الطبقات من هذا الحق، أما في الإسلام فإنه فضلاً عن أن طلب العلم ليس «حقاً» وإمتيازاً مقصوراً على أحد، فإنه «تكليف» و«واجب» مفروض على كل الأفراد، مثل سائر الفروض الأخرى.

الصلاة فرض من الفرائض، وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكذلك تحصيل العلم والمعرفة (بموجب هذا الحديث) فرض واجب.

ليس ثمة إختلاف بهذا الشأن على وجه العموم، فمنذ صدر الإسلام حتى اليوم كانت جميع الفرق وجميع علماء الإسلام يقبلون هذا الأمر. وفي كتب الحديث باب دائم بعنوان «وجوب طلب العلم» أو أي عنوان مشابه. وإذا كان [هنالك] شيء من إختلاف من وجهات النظر فهو يختص بتفسير الحديث وتوضيح المعنى المقصود منه، ومقدار عموميته وشموله.

حالة الأمة الإسلامية

لست أريد الآن البحث، تحت عنوان «فريضة العلم». في مدى إلحاح الإسلام على طلب العلم والترغيب فيه، ولا الإستشهاد بالآيات القرآنية وبالأحاديث الواردة عن قادتنا في الدين، وبأجزاء من التاريخ الإسلامي، ولا أريد التوسل بالخطب والدعاوى للترويج للإسلام عن طريق الكشف عن مدى عناية الإسلام وإهتمامه ودفاعه عن العلم وتشويق الناس إليه.

ذلك لأن الكثير من هذا قد كتب من قبل ويكتب دون أن يكون له فائدة كبيرة. إننا مهما قلنا من هذا القبيل، فإن الطرف الآخر الذي نخاطبه، عندما يلتفت بعينه إلى الشعوب الإسلامية في العصر الحاضر، فيراها من أكثر الشعوب جهلاً وأشدها أمية، وإن نسبة الأمية في الدول الإسلامية هي أعلى منها في أية دولة أخرى، عندئذ لن يكون لكلامنا أي أثر، أو على الأقل، يجد نفسه أمام لغز محير. فإذا كان هذا الكلام عن العلم وتحريض الإسلام عليه وإعتباره فرضاً وواجباً صحيحاً. فلماذا يكون أجهل الناس في العالم هم المسلمون؟

أنا أرى أنه بدلاً من هذه الخطب والدعاوى التي لا أثر لها سوى أن تفرح قلوبنا مؤقتاً. علينا أن نلتفت إلى عيوب مجتمعنا الإسلامي، وأن نفكر في أسباب التأخر العلمي وعلله في هذا المجتمع، لكي نعثر على العلاج.

لقد القى السيد موسى الصدر سلمه اللّه كلمة في هذا الحفل، وأشار إلى نشاطات العلاّمة شرف الدين، وقال إن المرحوم شرف الدين بعد أن ألف كل تلك الكتب القيمة في تعريف الشيعة وأهل البيت، التفت إلى حال الشيعة في لبنان، فرأى أنهم من أفقر الناس، ومن أجهلهم، وأحطهم شأناً، ليس فيهم طبيب أو مهندس، وإذا وجد فبأعداد ضئيلة، بل أكثرهم من الحمالين والعمال والكنّاسين. فقال في نفسه، إذا كان هذه هي حالنا فما فائدة كتبي؟ سيقول الناس لو كان التشيع حسناً ومنجياً، لكان للشيعة حال أفضل، وكان هذا سبب إنصرافه إلى النشاطات العملية، فعمد إلى تأسيس المدارس، ومعاهد التعليم، والجمعيات الخيرية، حتى إستطاع أخيراً إيجاد نهضة وحركة مقدسة رفعت المجتمع الشيعي في لبنان إلى حال أفضل.

إن حال المسلمين في أنحاء العالم عموماً لا يختلف اليوم عن حال شيعة لبنان بالنسبة إلى باقي سكان لبنان. فنحن مهما تحدثنا عن حث الإسلام الناس على التعلم وتشويقهم إلى طلب العلم، فلن يكون ذا أثر، عدا إيجاده لغزاً يقول إذا كان هذا الكلام صحيحاً، فلماذا إذن حال المسلمين هكذا؟

هنا أحكي لكم حكاية، ولكني قبل ذلك أذكر لكم أربعة من أحاديث الرسول ﷺ بشأن التحريض على طلب العلم، لأنها ترتبط بالحكاية نفسها:

الحديث الأول هو: «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**». وهذا تحريض عام يشمل الرجل والمرأة دون إستثناء. وهناك بعض كتب الشيعة، مثل كتاب بحار الأنوار حيث تضاف كلمة «ومسلمة» على الحديث المذكور. وهذا ما سَوْفَ أرجع إليه بتفصيل أكثر.

يقول هذا الحديث إن فريضة العلم عامة، لا تختص بطبقة أوجنس. هناك ما يمكن أن يكون فرضاً على الشبان دون الشيوخ، أو على الحاكم دون المحكوم، أو على المحكوم دون الحاكم، أو من وظائف الرجل دون المرأة، مثل الجهاد وصلاة الجمعة المفروضتين على الرجل دون المرأة، أما هذه الفريضة التي إسمها فريضة العلم. فهي واجبة على كل مسلم دون إستثناء.

والحديث الآخر هو: «**أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد**». أي إن طلب العلم لا يقتصر على فصل أو زمان معين، فهو فريضة واجبة في كل وقت وزمان.

وبمثلما نفى الحديث الأول إقتصار طلب العلم على جنس أو صنف أو طبقة من الناس، وجعله فرضاً على الجميع، يأتي هذا الحديث ليعمم طلب العلم من حيث الزمان ليشمل جميع الأوقات.

هنالك فرائض قد يتحدد زمانها بوقت معين يتعذر القيام بها في وقت آخر، كالصيام الواجب، فله زمان معين وفترة معينة من ساعات اليوم، ولا يجوز القيام به في غير تلك الساعات. كذلك الحج فهو فريضة واجبة، ولكن لا يجوز القيام بالحج في أي وقت من أوقات السنة. إن له موسماً خاصاً هو شهر ذي الحجة. ولكن فريضة العلم لا تتقيد بوقت ولا زمان ولا عمر. وإذا كان وقت الصيام في رمضان، والحج في ذي الحجة، وصلاة الظهر، مثلاً، من الظهر حتى قبيل الغروب، فإن وقت تحصيل العلم يبدأ من المهد إلى اللحد.

والحديث الآخر يقول: «**أطلبوا العلم ولو بالصين**». وهذا إشارة إلى ضرورة طلب العلم حتى ولو كان في مكان بعيد من أرجاء الدنيا مثل الصين. والظاهر أنَّ سبب ذكر الصين هو الإعتقاد يومئذٍ بأن الصين أبعد مكان في العالم كان الإنسان قادراً على الوصول إليه يومذاك، أو لعل الصين كانت حينذاك معروفة بأنها مهد العلوم والصناعات.

هذا الحديث يقول أن ليس لطلب العلم مكان معين، عيناً كما لم يكن له وقت معين. فقد يكون بعض الفرائض محدداً من حيث المكان، فلا يجوز إجراؤه في أي مكان كان، كما هو الحال في أعمال الحج ومناسكه المقيدة بمكان معين، إذ لا يجوز للمسلمين أداء فريضة الحج إلا في مكة. في تلك البقعة التي أشرق منها التوحيد والإسلام ووصل إلى باقي أرجاء الأرض، في أطراف بيت بناه إبراهيم وابنه. فلا يجوز للمسلمين أن يتفقوا على إختيار مكان آخر لإجراء مراسيم الحج. إذن فهذه الفريضة محددة ومقيدة من حيث المكان، بخلاف فريضة طلب العلم. فحيثما يكن العلم يكن مكان تحصيله سواء أكان في مكة أم في المدينة، في مصر أم الشام أم العراق، أم في أي مكان بعيد من شرق العالم وغربه.

هنالك العديد من الأحاديث التي تشيد بفضل الهجرة في سبيل تحصيل العلم إلى أية نقطة من نقاط العالم. بل هناك آية كريمة تقول: ﴿**ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى اللّه ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على اللّه**﴾[١].

وقد فسر ذلك بالهجرة في طلب العلم. وجاء في حديث معتبر: «**لو علم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللّجج**»[٢]

والحديث الرابع من أحاديث الرسول ﷺ يقول: «**الحكمة ضالّة**

---

(١) سورة النساء، آية: ١٠٠.

(٢) أصول الكافي: ١/ ٣٥

المؤمن يأخذها أينما وجدها» أو برواية أخرى: **«كلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها»** الحكمة هي الموضوع المحكم المتقن المنطقي السليم، يعني البحث عن الحقيقة، إن كل قانون أو قاعدة تتفق مع الحقيقة، وليست صنيعة الوهم والتخيلات، فهي الحكمة.

يقول علي عليه السلام: **«الحكمة ضالة المؤمن فاطلبوها ولو عند المشرك تكونوا أحق بها وأهلها»** وقال أيضاً: **«الحكمة ضالّة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»**.

وهنالك الكثير من هذا، وخلاصتها هو أنَّ الشرط الوحيد في أخذ العلم هو أن يكون ذلك العلم صحيحاً ويتفق مع الحقيقة والواقع، ولا يهمكم بعد ذلك من يكون الذي تتلقون منه العلم.

أما عندما يشك المرء في صحة هذا العلم، فينبغي على الذين ليسوا من أهل الإختصاص ألا يستمعوا إلى كل من هبّ ودبّ من الناس. عليه أن يتثبت من الشخص الذي يقع تحت تأثيره وتلقينه. فإن لم يدققوا في هذا الأمر، فكثيراً ما يضلون السبيل. ولكن عندما يكون واضحاً أن كلام المعلم صحيح، كأن يكون الموضوع حول إكتشاف علمي في الطب أو في العلوم الأخرى، قد ثبتت صحته. فهذا ما ينبغي أخذه وتعلمه.

لقد ورد في أخبارنا عن لسان عيسى بن مريم عليه السلام أنه قال: **«خذوا الحقّ من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحقّ. كونوا نقاد الكلام»**.

هذه على كل حال، مجموعة من الأحاديث ترفع القيود والشروط من حيث أخذ العلم عن شخص المعلم، أي إن الفرد المسلم حرّ في أخذ العلم من أي مكان، إذ قد تكون فريضة ما مقيدة بشروط كصلاة الجمعة التي يجب أن يقتدي فيها بشخص واحد، وأن يكون هذا الشخص مسلماً، وأن يكون مؤمناً، وأن يكون عادلاً. ولكنك في طلب العلم لن تتقيد بأي شرط من هذه الشروط.

هذه هي الأحاديث الأربعة التي أردت ذكرها، والآن أعود إلى الحكاية

التي وعدتكم بها بعد أن إنتهينا من الكلام عن تلك الأحاديث، والذي إقتبسناه من هذه الحكاية ذاتها.

يشير صديقنا الفاضل السيد محمد فرزان إلى أوائل أيام «المشروطة»، ويقول إن السيد هبة الدين الشهرستاني أصدر في العراق مجلة بإسم «العلم» وظلت تصدر بضع سنوات «أنا شخصياً لم أر هذه المجلة بعد». يقول إن كلمة «العلم» كانت قد خطت على ظهر المجلة بخط «النستعليق»، وفي أركان الصفحة الأربعة أدرجت هذه الأحاديث الأربعة. وفي إحدى أعداد المجلة نشر خبر مجيء أحد المستشرقين الألمان لزيارة السيد الشهرستاني في إدارة المجلة، أو في مكان آخر (لقد ذكر المكان، ولكني نسيت ذلك الآن) ورأى عدداً من المجلة وتلك الأحاديث على ظهر المجلة، فسأل عنها، فقيل له أنها أربعة أوامر من نبينا الكريم ﷺ بشأن طلب العلم، ثم ترجمت له الأحاديث كما سبق.

فيطرق المستشرق مفكراً برهة، ثم يقول: أكان لكم مثل هذا القانون الذي يفرض عليكم طلب العلم، بصرف النظر عن إختلاف الجنس، وعن الزمان، وعن المكان، وعن المعلم، ثم أنتم هكذا في الجهل غارقون، وهكذا الاميّة فيكم متفشية؟

إنه للغز محير حقاً. لماذا تركت هذه الفريضة العامة، ولا يعترف بها كفريضة؟ لماذا لم تنفذ تلك الأوامر؟ إننا لا نريد أن نقول إنها لم تنفذ إطلاقاً، ذلك لأن الإسلام قد خلق نهضة علمية وثقافية عظيمة قل نظيرها في العالم، ظلت قروناً تحمل لواء الثقافة والتمدن والإنسانية. وقد كانت هذه النهضة مدينة للأمر الذي أصدره الإسلام بخصوص العلم. كيف يمكن لدين تكون الآية الأولى التي تنزل على الرسول أمراً له بالقراءة والكتابة والعلم والقلم: **﴿إقرأ باسم ربكَ الَّذي خَلَقَ، خَلَقَ الإنسانَ مِنْ عَلَقْ، إقرأ وَرَبُّكَ الأكرمُ، الَّذي عَلَّمَ بِالقَلَم، عَلَّمَ الإنسانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾**[1] هذا الدين الذي فيه

---

(١) سورة العلق، آية: ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

التوحيد هو الأصل الأول، ذلك الأصل الذي لا يجيز التعبد الأعمى بأي وجه من الوجوه، بل يلزم إتباعه بالتحقيق والتثبت، كيف يمكن لدين هذا شأنه ألا يوجد نهضة وثقافة وعلماً؟ ولكن المرء عندما ينظر إلى القرون الأخيرة، يجد أنَّ تلك الأوامر والدساتير مهملة مهجورة، وإن نتيجة ذلك هذا الحال الذي نرى المسلمين عليه. علينا أن نرى العلة في ذلك.

أسباب هجر أحكام الإسلام

لا شك أن أحد أسباب هذا الأمر هو الحوادث التي ظهرت فغيرت الوضع الإجتماعي للمسلمين إبتداء بِأجهزة الخلافة التي إستمرت بعد ذلك، فأوجدت المصاعب في حياة المسلمين، فظهر مجتمع متعدد الطبقات ما كان ليتفق مع الإسلام مطلقاً. لقد إنقسم المجتمع إلى طبقة فقيرة محرومة كانت تسعى للحصول على لقمة الخبز بشق النفس، وطبقة مسرفة، مبذرة، مغرورة، لم تكن تدري ما تصنع بما كانت تختزن، عندما يحدث إنقسام في الحياة العامة، لا يبقى مجال لتنفيذ تلك الأوامر بل تبرز عوامل تحول دون إجرائها.

هناك آخرون يذكرون عللاً أخرى، ويقولون إن السبب في عدم تنفيذ تعاليم الإسلام بشأن العلم والتعليم هو أن ترفع تقديرات أمر ما وتضعها على أمر آخر، أو بعبارةٍ أخرى، إن تحول إعتبارك من شيء إلى شيء آخر، مثل المصرف الذي يمنح تسهيلاته لشخص ما، ولكنه يضيفها إلى حساب شخص آخر.

يقول هؤلاء إن السبب هو أن كل المرغّبات والإعتبارات والتعظيم التي أولاها القرآن للعلم والتحريض على طلبه، قد رفعت من مكانها ووضعت على حساب العالم والتشويق له واحترامه وتقبيل يديه والإعتراف بفضله، فبدلاً من أن يتجه الناس إلى إزالة الأمية عن أنفسهم وتعليمها وتعليم أولادهم على قدر الإمكان، تحول إتجاههم إلى جعل الأجر والفضل في الخضوع للعالم، فحصل ما هو حاصل.

هذا صحيح إلى حد ما، فعلى الرغم من أن العلماء والمحققين لم يقدموا على تحريف كهذا فإن الكتابات الساذجة السطحية التي تقع في أيدي الناس، وما يقال على المنابر من المواعظ المألوفة تسير وفق ذلك المنطق نفسه. والحقيقة إن عامة الناس كانوا يتعاملون مع هذه المنابر والمواعظ لا مع كلام المحقق والباحث الفلاني في الكتاب الفلاني.

إن أقوال بعض علماء الإسلام، وإن كانت تخلو من ذلك الإنحراف الذي ذكرناه، فإنها لا تخلو من جمود وإنحراف آخر إلى حد ما، وكان لهذا أيضاً أثره في تعويق تنفيذ تعليم الإسلام. وهذا الإنحراف هو أن هذه الطبقة من علماء الإسلام يصورون على أن ما قصده الرسول الأكرم ﷺ بالعلم «الفريضة» هو هذا العلم الذي يملكونه.

أيُّ علم؟

قرأت مؤخراً في كتاب «المحجة البيضاء» للمرحوم فيض كلاماً جامعاً بهذا الخصوص، ويبدو أنه قد نقله عن الغزالي، يقول الغزالي إن علماء الإسلام قد إفترقوا في تفسير هذا الحديث عشرين فرقة أو كادوا، وكل فرقة من أي علم أو فن كانت تقول إن المقصود بالحديث هو ذلك العلم أو الفن الذي لديها. كان المتكلمون يقولون إن قصد الرسول ﷺ من قوله «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**» هو علم الكلام، لأن علم الكلام هو علم أصول الدين وقال علماء الأخلاق إن المقصود هو علم الأخلاق الذي يرشد الإنسان إلى ما هو المنجي وما هو المهلك. وقال الفقهاء إن المقصود هو علم الأحكام الذي يفترض أن يكون الإنسان إما مجتهداً أو مقلداً لمجتهد. وقال المفسرون إنه علم التفسير، لأن التفسير هو العلم بكتاب اللّه. وقال المحدثون إن المقصود هو علم الحديث والرواية وذلك لأنه ينبغي معرفة كل شيء، وحتى القرآن عن طريق الأحاديث. وقال المتصوفة إن المقصود هو علم سير النفس وسلوكها ومقاماتها. وهكذا، ثم يقول هو نفسه كلاماً، وإن لم يكن جامعاً، إلا أنه أجمع من غيره، وخلاصة قوله هو أن قصد الرسول

الأكرم ﷺ من قوله ذاك لا ينحصر بأي من تلك العلوم حصراً. إذ لو كان يقصد واحداً من تلك العلوم بعينه لذكره بإسمه، علم الكلام، أو علم الأخلاق، أو علم التفسير، أو الفقه أو الحديث. لذلك ينبغي أن نعرف ما هو العلم الواجب وجوباً عينياً أو كفائياً، وإذا ظهر أن تحقيق ذلك التكليف يستوجب طلب العلم والتعلم عندئذٍ يكون طلب ذلك العلم واجباً وفريضة.

الفريضة التهيّوئية

من مصطلحات الفقهاء قولهم إن وجوب العلم وجوب نفسي تهيّوئي. أي إن وجوب العلم ليس كوجوب مقدمة من سائر مقدمات الواجبات التي ليس لها وجوب مستقل بذاته، بل إنه وجوب مستقل وإن كان وجوبه ناشئاً من كونه يهيّىء الإنسان ويعده ليستطيع إنجاز سائر وظائفه الأخرى.

إنما الفقهاء يقصرون هذا الواجب التهيّوئي على تعلم الأحكام، على إفتراض أن القيام بالواجبات الإسلامية تلزم المسلم أن يتعرف بنفسه وظيفته، فإذا ما عرفها، إستطاع أن يقوم بها تلقائياً. وعليه فإن العلم الفريضة هو أن يكون المسلم مجتهداً في معرفة الوظيفة أو أن يكون مقلداً.

ولكن من الواضح أنه مثلما كانت معرفة الواجبات وتعلم التعاليم الدينية لازمة، كذلك كثير من الأعمال، التي هي بحكم الفرائض، أعمال هي نفسها تستلزم طلب العلم بها وإتقانها. فالطبابة مثلاً واجب كفائي، ولكن تحقيق هذا الواجب لا يكون بدون طلب علم الطب وتعلمه، وعليه فإن تحصيل هذا العلم فريضة. كذلك الحال مع كثير من الأمور الأخرى، التي يجب أن نرى إن كانت واجبة في نظر الإسلام، وأنها تتطلب تعلم المهارة الخاصة بها، وعندئذٍ يكون هذا العلم واجباً أيضاً.

إن فريضة العلم تتعلق من جميع جوانبها بحاجة المجتمع، فقد مضى زمان لم يكن هناك علم خاص بالزراعة والصناعة والتجارة، إذ كان المرء يتعلمها بمجرد قضاء فترة قصيرة يتدرب عليها عند حداد أو نجار أو تاجر، ومن ثم يصبح

حداداً أو نجاراً أو تاجراً، أو سياسياً. ولكن الدنيا تبدلت اليوم وتبدلت حاجات المجتمع تبعاً لذلك، ولم يعد من الممكن للإنسان أن يتقن تلك الحاجات بغير التحصيل العلمي والدرس. وحتى الزراعة مبنية اليوم على العلم والفن. والتاجر إذا لم يدرس علم الإقتصاد لا يستطيع أن يكون تاجراً حقيقياً.

وهناك مهن وحرف مستحدثة اليوم لا يمكن بلوغها إلا بالدرس والتخصص. فالأعمال التي كان يمكن في السابق إتقانها بمجرد التلمذ مدة قصيرة على يد أحدهم، قد تغيرت اليوم تغيراً كبيراً بحيث لا يمكن تعلمها إلا في المدارس والمعاهد والكليات الخاصة بها. إن أكثر الأعمال اليوم تتطلب الفن المتخصص.

إستقلال المجتمع الإسلامي وكرامته

هنالك قواعد وأصول ينبغي فهمها. منها مثلاً: ترى ما هو نوع المجتمع الذي يريده الإسلام؟ من الواضح طبعاً إن الإسلام يريد مجتمعاً مستقلاً، كريماً، عزيزاً، يعتمد على نفسه. ولا يحب الإسلام أن يكون المجتمع الإسلامي خاضعاً لمجتمع غير إسلامي جائر ﴿**ولن يجعل اللّه للكافرين على المؤمنين سبيلا**﴾[1] لا يحب الإسلام أنَّ يرى أمة إسلامية تمد دائماً يد الإستجداء إلى أمة أخرى تطلب العون قرضاً أو مساعدة، لا يحب الإسلام أن يرى مجتمعاً إسلامياً بغير إستقلال إقتصادي أو إجتماعي، لا يحب الإسلام أن يرى المسلمين إذا أصابهم مرض عضال أن لا يكون فيهم طبيب منهم ووسائل تكفيهم للعلاج، فيضطرون إلى حمل مريضهم والسفر به إلى ملل غير إسلامية لمعالجته. هذا واحد من الأصول.

العلم أساس العزة والإستقلال

من الأصول الأخرى هو أنه قد حدثت في العالم تغيرات جعلت جميع الأعمال وعجلة الحياة نفسها تدور على محور العلم. كل شؤون البشر

---

(١) سورة النساء، آية: ١٤١.

الحياتية ترتبط اليوم. بالعلم، بحيث لم يعد بالإمكان فتح مغاليق أي شأن من شؤون الحياة إلا بمفتاح العلم.

فريضة العلم مفتاح سائر الفرائض

وقاعدة أخرى من تلك القواعد هي أن إنجاز سائر تكاليف الإسلام الفردية والجماعية تستند إلى فريضة العلم. فقد عرف العلم على أنه المفتاح لإنجاز سائر الفرائض والتعاليم الإسلامية، وهو كما يقول الفقهاء، واجب تهيوئي. وعلى العموم لو إزداد إرتباط شؤون حياة المسلمين بالعلم، لازدادت أهمية فريضة العلم واتسعت عموميتها.

النتيجة

يتضح من مجموع هذه الأصول والقواعد أنَّ واجب المسلمين الشرعي والعام هو الإتجاه نحو الدين واعتبار التعليمات العامة واجبة على كل فرد.

يتعرض الفقهاء عموماً إلى فريضة العلم في موضعين إثنين: الأول في أصول الفقه، في بحث أصل البراءة من مسائل وجوب الفحص من الدليل. والثاني في مسألة الإستحباب أو لزوم التفقّه في التجارة. وهناك مسألة أخذ الأجرة قد ترد فيها إشارة إلى هذا الموضوع. وكما قلت، إن الفقهاء يرون هذه الفريضة أكثر توجهاً نحو تعلم الأحكام.

العلوم الدينية وغير الدينية

لقد جرى الإصطلاح على القول بأن هناك علوماً دينية وأخرى غير دينية. ويقصد بالعلوم الدينية تلك التي تدور مباشرة حول مسائل الدين الإعتقادية أو الأخلاقية أو العلمية، أو تلك العلوم التي تعتبر مقدمة لتعلم المعارف الدينية وأحكامها، مثل اللغة العربية أو المنطق.

قد يظن بعضهم أنَّ باقي العلوم الأخرى غريبة على الدين تماماً. وإن كل ما قيل في الإسلام في فضل العلم وثواب طلبه وأجره ينحصر بتلك العلوم

التي اصطلحنا عليها بالعلوم الدينية، أو اذا اطلق الرسول ﷺ صفة الفريضة على العلم، فإنَّهُ قصد به تلكَ العلوم المذكورة.

الواقع أنَّ هذا ليس سوى مصطلح فحسب. ففي نظرة، تنحصر العلوم الدينية بتلك المتون الدينية الأولى، أي القرآن وسنة الرسول ﷺ وأوصيائه. ففي صدر الإسلام، يوم لم يكن المسلمون قد تعرفوا الإسلام بعد على خير وجه، كان من الواجب عليهم أن يبدأوا بتعلم تلك المتون الأولية، ويومئذٍ لم تكن هناك علوم كعلوم الكلام والفقه والأصول والمنطق وتاريخ الإسلام وغيرها، إنما الحديث المنقول عن النبي ﷺ أنه قال **«إنّما العلم ثلاثة، آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنّة قائمة»**[1] فهو إنما كان ينظر إلى تكاليف المسلمين وأحوالهم يومذاك. ولكن المسلمين، بعد أن أتقنوا تلك المتون الأولية الأساس. إعتبروا العلم مطلقاً، بحكم القرآن وأحاديث الرسول، فريضة مفروضة على المسلم، ومن ثم ظهرت علوم ودونت، وفي نظرة أخرى، كل علم ينفع المسلمين، ويحل عقدة من عقدهم يعتبر فريضة دينية وعلماً دينياً. ترى لماذا نعتبر النحو والصرف واللغة العربية من العلوم الدينية؟ أليس لأن فيها نفعاً وفائدة تتفق مع منظور الإسلام؟

لماذا ندرس شعر إمرىء القيس عن الحب وشعر أبي نواس عن الخمر بإعتبار ذلك طلباً للعلم؟ ذلك لأنه ينفعنا في فهم لغة القرآن.

إذن، كل علم ينفع المسلمين وأحوالهم ولازم لهم، يعتبر من العلوم الدينية. فلو أخلص أمرؤ نيته لخدمة الإسلام والمسلمين وتعلّم علماً لشمله الثواب والأجر اللذين وجبا لطالب العلم. ولكان ممن ينطبق عليهم الحديث **«وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم»**[2] أما إذا لم تخلص نيته، فلا ثواب على تحصيله، وبذلك يكون كل علم نافع للمجتمع الإسلامي ولازم له، علماً دينياً.

---

(١) أصول الكافي: ١/ ٣٢

(٢) ن.م/ ٣٤

تعلم المرأة

سبق أن وعدت ببحث موضوع عدم إقتصار التعلم على الرجل دون المرأة. لقد توهم الناس من حديث **«طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»** أنه منحصر بالرجل فقط. لا بد من الإشارة إلى أنَّ بعض روايات الشيعة تضيف كلمة **«ومسلمة»** إلى آخر الحديث. ثم إنَّ تعابير من هذا القبيل لا تفيد التخصيص. بل إنَّ التعميم هو المنظور في جميع الموارد المشابهة، كالحديث القائل **«المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»**[1] إذ من البديهي أنه لا يشمل الرجل فحسب، بل المرأة كذلك. أو حديث «المسلم أخ المسلم» فلا يجوز القول بأن هذه القاعدة تشمل الرجال دون النساء . لكونه لم يقل «المسلمة أخت المسلمة» أيضاً.

إن كلمة مسلم تشمل الأنثى مثلما تشمل الذكر، ولكن من الواضح أن موضوع الجنس ليس هو المنظور هنا. بل حتى لو جاءت كلمة «رجل» صراحة بمكان «مسلم» لانتفت الخصوصية على حد قول الفقهاء. هناك مواضيع فقهية كان فيها الرجل محور الحديث، كسؤال يطرح على الإمام بخصوص رجل قام بكذا وكذا، فحصل كذا وكذا، فماذا يفعل؟ فيفتي الإمام في ذلك. يقول الفقهاء على الرغم من موضوع الكلام هو الرجل إلا أن الخصوصية الجنسية تلغى هنا، لأن من الواضح أنها ليس لها أية علاقة بالموضوع. ومن هنا قيل: المورد لا يخصّص الوارد.

وثالثاً بصرف النظر عن كل ذلك، يقول الفقهاء أن هناك بعض الكليات العامة التي تأبى التخصيص. كأن تكون اللغة وأسلوب الأداء مما لا يقبل التخصيص، وذلك لأن الموضوع لا يقبل العقل تخصيصه ببعض دون بعض، فمثلاً، إن ما جاء بخصوص التقوى يقال بخصوص العلم أيضاً: **﴿قل هل**

---

(١) ن.م/ ٢٣٤

يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب﴾[1] وجاء بشأن التقوى: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار﴾[2] أو قوله تعالى ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[3] فهل يمكن أن ندعي أن هذا كله يقتصر على الرجل دون المرأة لأن الكلام جاء بصيغة المذكر؟

يرى الإسلام أن العلم نور والجهل ظلام، وأنَّ النور بصيرة والجهل عمى: ﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلماتُ والنُّورُ﴾[4] فإذا قيل «طلب العلم فريضة على كل مسلم» فيعني أن هذا العلم الذي هو نور وبصيرة فرض على كل مسلم. فهل يصح أن نقول إن الإسلام يرى أن على الرجال وحدهم أن يخرجوا من الظلمات إلى النور وإن على النساء أن يبقين في الظلام؟ أو فرض على الرجال أن يخرجوا من العمى إلى نور الإبصار، وأن على النساء أن يبقين في العمى؟ كلا طبعاً.

وقد جاء في ذيل الآية: ﴿إنما يَتَذَكَّرُ أُولُو الألبابِ﴾[5] أي أن الأمر من الوضوح بحيث إن كل إمرىء يدركه. وفي آية أخرى يقول: ﴿يَتْلُوا عليهم آياته ويُزَكّيهم ويُعلمُهُمُ الكتابَ والحكمةَ﴾[6] هنا جاء ذكر التقوى والتعليم معاً وبصيغة المذكر، فهل نقول أنَّ «يزكيهم» و«يعلمهم» مقصورة على الرجال فحسب؟ من المذنب؟

قد ينبري بعض ليقول: إذن فأنت تقول أن يذهب بنات الناس إلى هذه المدارس نفسها وأن يتثقفن بهذه الثقافة ذاتها.

---

(١) سورة الزمر، آية: ٩.
(٢) سورة ص،آية: ٢٨.
(٣) سورة الحجرات، آية: ١٣.
(٤) سورة الرعد، آية: ١٦.
(٥) سورة الرعد، آية: ١٩.
(٦) سورة الجمعة، آية: ٢.

لا بد أن نقول لأمثال هؤلاء بانه إذا كان في هذه المدارس عيب، فالذنب ذنب الناس الذين لم يعنوا بإصلاحها. إن الإسلام الذي جعل العلم فريضة، قد جعل مقدمات إصلاح ذلك واجباً أيضاً لا أن نجلس ننتظر إنشاء وزارة للتعليم بحيث أن تلك الوزارة توجد مدارس صالحة للبنين والبنات، عندئذٍ نرسل أبناءنا إليها. وإذا ما قصرت الوزارة عن ذلك، نرفع عقيرتنا بالإنتقاد قائلين إن وزارة التعليم كذا وكذا. إن من واجبنا إنشاء مدارس تعطي ثقافة جيدة. والواقع إن من لم يخط خطوة في كل حياته في سبيل العلم. ولا أسس مؤسسة علمية ولا ساهم في تحقيق هذه الفريضة الدينية، لا يحق له الجلوس وتوجيه الإنتقادات. إن عيوب الثقافات متأتية من أن هؤلاء المنتقدين المحترمين أنفسهم لم يقوموا بما يفرضه عليهم هذا الواجب الديني.

هنالك موضوع لا بد من الإشارة إليه، على كل حال، وهو أنه طالما تقرر تقسيم الفروع العلمية إلى تخصصية، فإن على المرأة أن تلتحق بتلك الفروع التي تتلاءم مع إستعدادها ومع حاجات المجتمع.

هل يمكن القول بأن المجتمع لا حاجة به إلى الطبيبة والجرّاحة والمولدة؟ ما من أسرة لم تكن يوماً بحاجة إلى طب الأمراض النسائية.

من العجيب أن هنالك أشخاصاً يجهرون بمخالفتهم عندما يتناول الكلام تعليم المرأة، ولكنهم إذ يقعون في مورد الحاجة، لا يتورعون في علاج زوجاتهم وبناتهم فيعهدون بهن إلى أطباء رجال، بل وحتى إلى الكفار من الأطباء.

الجهاد المقدس

حان الوقت الآن لإستخلاص النتائج مما سبق ذكره. إن نتيجة كل هذا الذي قيل هو أنَّ من أوجب الواجبات في العصر الحاضر هو الإشتراك في التعليم العام. إن هذا ليس من وظائف الثقافة والمثقفين فحسب، بل هو وظيفة كل شخص يدعي أنه مسلم، سواء أكان من رجال الدولة أم من عامة الناس. إن هذا الواجب يجب أن يخرج بصورة جهاد مقدس، ووفق تعاليم

الدين، وأن يصطبغ بالصبغة الدينية. إذن على العلماء الروحانيين أن يكون لهم هذا الفخر فيتقدموا إلى المؤمنين والعلماء كي لا يخشوا العلم والمدارس وألا يحسبوا أنه إذا دخل العلم خرج الدين. هذا سوء ظن بالإسلام. إن الإسلام دين ينمو في محيط العلم أفضل من محيط الجهل، ولو أننا أدركنا ما الذي أنزله الجهل بنا وبالإسلام، لكنا خشينا الجهالة والأمية وعدم المعرفة، لا العلم والمدرسة.

وإذا تعلمت...

نلاحظ أحياناً أنَّ أشخاصاً ممن يحاولون إخفاء خوفهم من العلم يستشهدون بشعر «سنائي» الذي يقول:

(إذا تعلمت فلتخش اللحظة التي يأتي بها ليلاً
لص مع المصباح فيختار خير ما يسرق)

ويقولون: أنظر، إن ضرر هؤلاء المتعلمين أصبح الآن أكثر على الدولة مئة مرة من الأميين. فالأميون لا يسرقون إلا التوافه وهؤلاء لا يسرقون إلا بالملايين.

لا شك أنَّ العلم وحده لا يضمن السعادة للمجتمع. فالمجتمع يحتاج إلى الدين والإيمان، مثلما أنَّ الدين إذا لم يقرن بالعلم لم يكن نافعاً، بل وبالاً: «**قصم ظهري إثنان عالم متهتك وجاهل متنسك**». فالقول بأن اللص مع المصباح يختار خير ما يسرق وتطبيقه على المتعلمين الذين لا إيمان عندهم، والإستنتاج بأن خطر العلم أكبر من خطر الجهل، نوع من المغالطة. وذلك لأن اللص الذي يأتي بالمصباح ليختار ما يسرق يأتي في الليل لا في النهار، يأتي في الليل عندما يكون أهل البيت نياماً، ولكنه لن يجروء على المجيء في رائعة الضحى، ولا عندما يستيقظ أهل الدار. إن المتعلمين غير المتدينين يستغلون جهل غير المتعلمين وسذاجتهم ونومهم. إذن فالجهل العام له أثره في هذه اللصوصية. فلتنوروا بلادكم بنور العلم، ولتضيئوا كل البيوت مثل النهار، ولتوقظوا كل الناس من نومهم وسذاجتهم وقلة تجربتهم، ولتقووا

ركائز الإيمان، عندئذ لن يجد ذلك اللص فرصة للسرقة. إنه لم يكن ليستطيع السرقة لولا تظافر بعض الظواهر: علم السارق، وإفتقاره إلى الإيمان، وجهل عامة الناس. وهكذا يكون الجهل ههنا أيضاً شريكاً في الجرم.

على كل حال، إذا أردنا أن يكون لنا دين صحيح، إذا أردنا الخلاص من الفقر، إذا أردنا مجتمعاً بخلاف مجتمعنا الحاضر يعنىٰ بالأمور الإجتماعية، فلا طريق لنا إلا العلم، ذلك العلم العام الشامل المتزين بالإيمان والذي يكون بشكل جهاد مقدس.

إذا نحن لم نشرع بإعلان هذا الجهاد المقدس، فإن العالم سيقوم بذلك، وسيكون هو الفائز بثمرته. أي أن الآخرين سوف يأتون ليخرجوا أمتنا من غياهب الجهل، والله عندئذٍ أعلم بمدى الصفعة العنيفة التي ستصيب الإسلام من جراء تقصيرنا هذا.

الإنسان ومكافحة الجهل

كنت قبل أيام أقرأ كتاباً بهذا العنوان من منشورات اليونسكو، وهي من المؤسسات الثقافية التابعة للأمم المتحدة، يتناول الكتاب نشاط المؤسسة في نشر التعليم في البلدان المتخلفة. وعلى الرغم من أن المرء ليسرّ عندما يرى أنه قد تهيأت أخيراً وسائل لتعميم المعرفة فيما بين المسلمين وللقضاء على الأمية تدريجياً فيهم، إلا أنه لا يسعه من جهة أخرى إلا أن يأسف على مدى تقصير المسلمين في أداء واجباتهم إلى الحد الذي يجعل الآخرين يأتون من أقاصي الدنيا ومن وراء بحارها ومحيطاتها، متحملين العناء والمرارة والمصاريف الباهظة ليؤدوا هذا الواجب، ليس في مجال التعليم العام فحسب، بل في مجال الصحة والتعاون مع الناس، ومكافحة أمراضهم، وردم مستنقعاتهم للقضاء على الملاريا وتحسين قراهم وإصلاحها.

لقد ذهب هؤلاء إلى بلدان ومناطق بعيدة عن بلدان الإسلام، مثل باكستان وافغانستان، يعمرونها ويحيون مواتها، ويعلمون أبناءها، ويطببون

مرضاها، إن أحداً لم يطأ بقدمه تلك الأنحاء، ولو فعل لكان من أجل الجباية والحصول على الحقوق الشرعية.

لقد جاء في إحصاءات الكتاب إن نسبة الأمية في عدد من البلدان الإسلامية قد بلغت ٩٦٪ قبل بضع سنوات ثم تحسنت فبلغت ٨٠٪ وقبل سنتين عقد ممثلو اليونسكو في آسيا مؤتمراً في كراجي، وضعوا خلاله خطة تستغرق عشرين سنة لمكافحة الأمية في أقطار آسيا، وقد بنيت الخطة على إحصاءات دقيقة ومنظمة، آخذة بعين الإعتبار جميع الإمكانات، بحيث أوجدت الرغبة الشديدة في صفوف الناس، حتى إن الكتاب يذكر أنَّ صفوف محو الأمية في أفغانستان تشهد أحياناً حضور الشيوخ بلحاهم الكثة يجلسون جنباً إلى جنب أحفادهم يتعلمون القراءة والكتابة.

أنا لا أعلم نواياهم وأهدافهم من القيام بهذا، فقد يكون وراء الأكمة لعبة استعمارية، والويل لنا اذا كان الاستعمار قد دخل ميدان العمل عن طريق هذه الواجهات. إن قولي بأني لا أدري النية والهدف من ذلك صحيح حقاً، وأنا لا أريد بإبداء التشكك أن أسدل كالعادة، ستارة سوداء على ما نرتكبه نحن من تقصير. لقد إعتدنا على التهجم على أعمال الآخرين وعلى الآخرين وعلى إفسادها، لكي نلقي ظلاً على تقصيرنا. جاء في الكتاب المذكور نفسه إن واحداً من المتزمتين في الدول الإفريقية قد وجه كلامه إلى هؤلاء قائلاً: إنكم أيها الأوروبيون بعد أن شعرتم بضعف قدرتكم الإستعمارية، وقرب زوال سيطرتكم السياسية، تريدون الآن أن تخفوا وجوهكم تحت ستار الطيبة وخدمة مخلوقات الله.

مهما تكن نياتهم المخفية تحت هذا العمل، فإنه لا تأثير لها علينا. إن ما يؤثر فينا هو أن نفهم أنه إذا نجح هؤلاء وإستطاعوا خلال عشرين سنة أن يقضوا على الأمية في الدول الإسلامية، وأن ينقذوهم من الجهل والفقر والمرض، فماذا سيكون أثر ذلك في نفوس الأجيال الإسلامية القادمة تجاه الإسلام والمسلمين؟ أفلا يقول هؤلاء أننا بقينا مدة أربعة عشر قرناً مسلمين

نتبع دين محمد ﷺ فكنا غارقين في الجهل والتعاسة، حتى جاء أتباع عيسى من أقصى الدنيا ومدوا أيديهم إلينا وأنقذونا؟ أي كرامة ستبقى حينئذٍ للإسلام؟ وبما عسانا نجيب الرسول ﷺ إذا سألنا هل عملنا وفق قوله «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**»؟

إن من قواعد علم النفس الطبيعية في خلق البشر هو أن «الإنسان رهين الإحسان».

وقال الرسول ﷺ «**من أحيا أرضاً مواتاً فهي له**». فعلى الرغم من أن هذا قانون تشريعي يتعلق بالأرض، إلا أنه يصدق على الأمور التكوينية أيضاً.

أي إذا جاء أُناس وأَحيوا أمة، وأنقذوها من الفقر والجهل والتعاسة يملكون قلوب أبنائها وأرواحهم ومعتقداتهم. وعليه، وعلى ما حصل، ينبغي أن نرى بوضوح الخطر الذي يتهددنا في أننا لا نعود نملك من أمر أجيالنا القادمة شيئاً. قد يقول قائل لن يعود المسلم مسيحياً أبداً وعلى الأخص إذا أصبح الناس مثقفين، عندئذٍ لن يستبدلوا التوحيد بالتثليث.

أقول، قد يكون هذا، ولكن الأمر المسلم هو أنهم اذا لم يلتزموا جانب المسيحية، فإنهم لن يلتزموا جانب الإسلام. ولعل ثمرة هذه الجهود سوف تدخل في جيوب الشيوعيين، إذ لو تضاءل الوازع الديني عند الشبان في البلدان الإسلامية، فالعايد يكون من نصيب الشيوعية.

إذن لا بد من الوقوف بوجه هذا الخطر، فكيف؟ هل سبيلنا إلى ذلك هو أن نلعب كالعادة دوراً سلبياً، بأن نصرخ وننادي بأن اليونسكو لا يحق لها أن تعلم المسلمين وأن تبذل الجهود وتصرف الأموال لذلك وإن باقي الأجهزة الدولية الخيرية لا يحق لها أن تسعى لمكافحة الملاريا وسائر الأمراض الأخرى في الدول الإسلامية، فإن الأمر لا يعنيهم، وإن عليهم ألا يكونوا فضوليين؟

أنتم فكروا في هذا بأنفسكم. هل هذا كلام سليم؟ هل يتقبل العالم منا

ذلك؟ بل هل تتقبل الشعوب الإسلامية نفسها ذلك منا؟ أم أن السبيل هو أن نشمر عن ساعد الجد، وأن نعلن جهاداً مقدساً، وأن نحقق هذه الفريضة بأيدينا؟ لا شك أن هذا السبيل الثاني هو السليم.

لقد جاء في ذلك الكتاب نفسه أيضاً أنَّ في أندونيسيا، وهي دولة إسلامية كبيرة، أعلن عن التعليم العام بإسم «الجهاد المقدس»، وأنَّ الناس يتبعون ذلك كفريضة دينية. إنَّ من يعرف هناك «شيئاً» مهما تكن وظيفته أو مهنته، يجد نفسه مشغول الذمة دينياً إن لم يذهب إلى المدارس ويعلم الطلبة ما يعلم، وذلك لأن عدد المعلمين الرسميين لا يكفي للمدارس.

ذلكم هو دستور الإسلام الذي أوجب التعليم على الجميع. وطريق إجراء ذلك الدستور هو هذا الذي يجري في أندونيسيا اليوم.

التسابق في عمل الخير

في إحدى آيات سورة المائدة ورد ذكر القرآن، والكتب السماوية القديمة، والأديان السابقة، ثم جاء: **﴿لكلٍ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً. ولو شاء اللَّهُ لجعلكم أمّةً واحدةً ولكن ليبلُوكُم فيما آتاكُم فاستبقوا الخيرات﴾**[1]. أي أن لكل أمة طريقة ونهجاً، ولو أراد اللَّه لكنتم أمة واحدة ولكنه لم يفعل فعليكم أن تتسابقوا في عمل الخير.

يبدو من هذه الآية، كما هي الحال في آيات أخرى. أنَّ هناك مصلحة وحكمة في جعل الناس أمماً مختلفة. ولعل من تلك الحكم أن تتنافس هذه الأمم فيما بينها في الأعمال الطيبة العلمية والعملية، وتتسابق في أدائها في إمتحان عام، ليظهر بعدئذٍ مَنْ مِنْ تلك الأمم تكون الفائزة؟. ثم يقول للمسلمين أن اسعوا واخطوا خطوات واسعات لتفوزوا في سباق الخير هذا.

إذن، طريق مكافحة هذا الخطر ليس في الوقوف بوجه اليونسكو، بل إن

طريقها هو أخذ المبادرة في هذا العمل بأيدينا، ووضع وسام الإستحقاق لإنجاز هذا الواجب على صدورنا نحن. وأكرر مرة أخرى أنه ما لم نخرج بالأمر كجهاد مقدس، وما لم يخط العلماء الربّانيون الخطوات الطليعية، وما لم يروا في هذا العمل أوجب الواجبات وأهمها، فلن نجني ثمراً.

قبل بضعة أيام أرسلت مؤسسة اليونسكو الخطة التي سبق أن إتخذتها في كراجي قبل سنتين إلى وزارة التربية والتعليم في إيران لتعطي رأيها فيما يتعلق بخصوص تطبيقها في إيران. فأعدت الوزارة نسخاً منها وبعثت بها إلى بعض الخبراء من رجال التربية والتعليم ليعطوا آراءهم فيها. وإتفق أن رأيت نسخة منها عند أحد الأصدقاء، كانت الخطة شاملة جامعة، وضعت وفق مقتضيات الحالة في إيران، وفق إحصاءات دقيقة، آخذة بعين الإعتبار أنه في خلال مدة العشرين سنة المقررة للقضاء على الأمية، كم ستزداد نفوس إيران، وما نسبة عدد الطلبة إلى عدد النفوس، وإذا أريد إدخال جميع الأطفال خلال هذه الفترة إلى المدارس، فكم سيكون عدد المدارس اللازمة لهم وكم مقادير المواد اللازمة لذلك، وعدد المعلمين المطلوب، وعدد معاهد إعداد المعلمين المطلوب. لقد درسوا كل هذه الأمور، وقالوا إن العدد الإضافي المطلوب من المعلمين يبلغ ١٥٠ ألف معلم مع الأخذ بعين الإعتبار الوفيات والإستقالات المحتملة. أما المبالغ المقدرة للقيام بكل ما هو مطلوب من تهيئة المواد، وبنايات المدارس، ومعاهد إعداد المعلمين، ومرتبات المعلمين، فقد بلغت حوالي ٢٠ مليارد تومان، لا شك أن هذه مبالغ طائلة، ولكنهم أناس قد صمموا على أمر وسيفعلونه.

ولكننا إذا بدأنا هذا المشروع بصورة جهاد مقدس، فبإمكاننا أن ننجز العمل بأقل من تلك المبالغ مرات عديدة، فالدين والإيمان يقومان في كثير من المواضع مقام المال.

كل هذا الكلام يشمل المدارس الإبتدائية التي هي أساس العمل. وبعد أن ينتهي المسلمون من إنجاز هذا العمل سوف يتوجهون إلى التعليم

المتوسط والتعليم العالي وتخريج المتخصصين والمفكرين إلى العالم.

لقد طال بنا الحديث. كنت أستطيع أن أكتفي بالقول بأن الإسلام يقول كذا وكذا في العلم والتعلم، ولكني سبق أن قلت في بداية الكلام بأني لا أؤمن بالدعاوة، لأني لا أرى لها نفعاً، بل أرجح عليها ذكر حالنا في الوقت الحاضر، والواجب الذي بين أيدينا. فإذا ما بدأنا العمل بداية جادة، وساهمنا في هذا الجهاد المقدس، وتقدمنا، عندئذٍ أستطيع بكل إعتزاز وفخر أن أقول إن الإسلام هو الذي يقول: «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**».

بعد الإنتهاء من إلقاء هذه الكلمة، وصلتني كلمة من أحد الحاضرين المحترمين لم أعرفه جاء فيها ما يلي:

«إن موضوع العلم والجهل في الإسلام موضوع كلي تماماً. لقد ذكرتم ضرورة الجهاد المقدس الذي يجب أن يبدأ من المدارس الإبتدائية، ولكن لم يأت ذكر أبسط الطرق لتحقيق ذلك. إن التطرق إلى هذه المواضيع يؤدي إلى أن نأسف على أن شيئاً من هذا لا يحصل. إننا ندرك لزوم التفكير في ذلك، ولكن الذي يؤسف له أن الأمر لا يتعدى الذكرى وإبداء ما إعتدنا عليه من إظهار الأسف ومن ثم نسيان الأمر.

إن ما قيل في المحاضرة عن الجهاد الذي أعلنته اليونسكو أمر طبيعي، سواء أردنا ذلك أم لم نرد، فإنه حاصل. إن الذي لا شك فيه هو إنه حتى لو لم تأت الرسل، فلعل الإنسان كان يدرك بنفسه ما أتوا به، بل ربما كان سيصبح موحّداً.

إنما الدين جاء لتشريع هذه المسيرة التكاملية، فمن واجبنا نحن أيضاً أن نخرجه من سيره البطيء هذا. وعليه فإننا بحاجة إلى مؤسسات ذات خطط معين وإجراءات عملية أشبه بما قام به «السيد جمال الدين الأسد آبادي».

إنني إذ أشكر للناقد المحترم وأُؤيده فيما ذهب إليه، لا يسعني إلا أن أشير إلى أن الإهتمام في المسائل الدينية يتوجه أولاً إلى تثبيت إيمان الناس

بفريضة كهذه، وإن من الواجب عليهم أن يؤدوا هذه الفريضة مثلما هم يؤدون الفرائض الأخرى.

إننا نرى كيف أن الناس المؤمنين بالفرائض الأخرى يؤدونها بكل جد وإخلاص وإجتهاد، وكيف أنهم يبذلون أموالهم، ويتحملون المشاق والأتعاب في سبيلها، إن فريضة الحج نفسها، قبل نصف قرن وبسبب فقدان وسائل النقل والأمن، كانت تعتبر جهاداً، إذ لم يكن للحاج أمل كبير بالرجوع إلى وطنه، ومع ذلك فنادراً ما كنت تجد من يتخلف عن أداء هذه الفريضة من المستطيعين.

لقد رأينا بأنفسنا في القرى والأرياف أن القرويين كانوا يصومون بالرغم من شدة حر الصيف، ومع ذلك كانوا يخرجون للحصاد، وكثيراً ما كان بعضهم تسوء حاله من شدة العطش ويقع مغشياً عليه، ولكنه كان يبدأ صوماً جديداً في اليوم التالي بكل رضا وطيب نفس.

ولكننا لا نجد في تاريخ الإسلام ـ بإستثناء صدر الإسلام ـ أنَّ الناس كانوا يجاهدون في سبيل طلب العلم جهادهم ذاك. ومن فعل فقد فعل بعد أن ذاق لذة العلم وحلاوته.

فلنتصور الآن لو أن الناس إعتبروا هذا الأمر اللذيذ اللطيف «فريضة» وإذا خرجت جملة «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم**» من مجرد شعار لتزيين جدران المدارس، إلى حيز التنفيذ الجاد كتكليف شرعي، فكيف ستكون حركة النهضة العلميّة، وما أوسع الطرق التي سوف تفتح أمامها؟

إن العقبة الكبرى هي أن ينتبه الناس إلى هذا التكليف الشرعي العام، وأن يضعوه في مصاف سائر الفرائض الأخرى.

الأمر بالمعرُوف وَالنهي عَن المنكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وَلْتَكُن مِنكُم أُمّةٌ يدعونَ إلى الخيرِ ويأمرون بالمعروفِ وينهون عن المنكر وأولٰئك هم المفلحون﴾[1]

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من الأصول العملية في الإسلام، وبما أنه من الأصول التي ورد ذكرها صراحة في القرآن، ومن ثم ورد كثيراً في الأخبار النبوية وفي أقوال الأئمة الطاهرين، وكذلك ترددت الإشارة إليه في مآثر عن كبار علماء الدين في كل القرون والعهود والطبقات، فقد أولاهُ علماء الإسلام عناية بالغة، وكان مدار بحثهم وكتاباتهم، وعلى الأخص في بحوث الفقهاء وكتاباتهم.

المسائل التي يطرحها الفقهاء

إعتاد الفقهاء وكذلك غير الفقهاء الذين يتناولون هذا الموضوع بالبحث أن يقسموا بحوثهم إلى أقسام عدة. إنني لست الآن بصدد الدخول في تلك التقسيمات وبحثها. ولكني أشير إليها إشارة عابرة:

أحد الأقسام يتناول ذكر الآيات العديدة التي وردت في القرآن المجيد بهذا الخصوص وكذلك الأخبار الواردة عن الرسول الأكرم ﷺ وعن الأئمة الطاهرين عليهم السلام. وهي كثيرة وتقصم الظهر، على حد قول الشهيد الثاني.

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٠٤.

وقسم آخر يتناول معنى المعروف والمنكر وتعريفهما. وقد يسير الكلام ببعض الفقهاء، للدخول في بحث التحسين والتقبيح العقليين.

ثم يتناولون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث كونهما واجباً عينياً أو واجباً كفائياً. ثم ما هي شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ ذلك لأن لكل تكليف وأمر بمعروف ونهي عن منكر شروطاً، إضافة إلى الشروط العامة المشهورة، كالعقل، والبلوغ، والقدرة، والعلم، على إعتبار أن كل تكليف مشروط بهذه الأمور، يكون مشروطاً بشروط خاصة، فهل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطهما الخاصة أيضاً؟

يذكر الفقهاء أربعة شروط على وجه العموم: العلم والمعرفة، إحتمال بلوغ التأثير، عدم إحتمال الضرر، أو كما يقول بعض الفقهاء: ألاّ تترتب على ذلك مفسدة، والرابع: إصرار المرتكب على فعل المنكر أو ترك المعروف وإستمراره، أي ذلك الذي يترك المعروف، أو يرتكب المنكر ولا يرجع عنهما ولا يندم عليهما.

ومن الأمور الأخرى التي يعالجونها هو درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراتبه. وهي، حسبما جاء في الأحاديث والأخبار، على ثلاث درجات وثلاث مراتب: مرتبة القلب، ومرتبة اللسان، ومرتبة اليد.

وقد تناول الفقهاء هذه المراتب بالشرح والتفصيل. وقالوا إن الدرجة الأولى تقتضي من المسلم أن يحس في قلبه بالنفور من المخالفات وترك الواجبات الإلهية وارتكاب ما نهي عن إرتكابه، وأن يكون أقل رد فعل لهذا النفور إنعكاساً سلبياً، بالإعراض وتجنب المعاشرة، وكذلك إظهار الأسف والتكدّر على ملامح الوجه. وفي مرحلة اللسان، ينبغي أولاً اللجوء إلى أسلوب إسداء النصح باللين، فإن لم ينفع، فينبغي اللجوء إلى الكلام الخشن. أما مرتبة اليد والعمل فقد ذكرت لها درجات ومراحل، وهم يلتفتون في الغالب إلى أن القضية قد تستوجب إستعمال القوة والعنف. وقد تتوجه صدمة إلى الطرف المقابل، وقد يجرح. بل قد تصل حد القتل. عندما يصل

الأمر إلى هذه الحدود يتوقف الفقهاء، ويقولون إن هذا ليس ضمن واجبات العامة من الناس، فهؤلاء لا يجوز لهم أن يقوموا بذلك دون إذن، فهذه المرتبة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من وظائف الحاكم الشرعي أو من يخوله بذلك، إذ لو أجيز هذا لعامة الناس لأدى إلى الهرج والمرج في المجتمع.

وثمة مسائل أخرى يلحقها الفقهاء بموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم تكن من هذا الباب في الواقع، بل من باب مستقل بذاته، مثل إقامة الحدود والتعزيرات، ومن الذي يقيمها، وهل هي من الشرع الإسلامي للجميع، كحد السرقة، وحد الزنا. والتعزيرات هي العقوبات التي طلب إجراءها الشرع على المخالفات، وقد أوكل تعيين نوعها ومقدارها إلى الحاكم بالشرع نفسه، بحسب إقتضاء المصلحة.

إن الحدود والتعزيرات، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تقام لمنع المنكرات، ولتأييد الأعمال الصالحة.

هذه كانت خلاصة للمواضيع التي يدور حولها البحث بهذا الشأن، ومنها أدركنا أيضاً مسيرة البحث وكيف كانت.

إن ما أريد أن أضيفه بصورة مختصرة هو تاريخ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام من حيث العمل به. أعني كيف واجه المسلمون هذا الأصل من أصول الدين؟ وكيف عملوا به وحققوه؟ وفي الختام سأضيف بحثاً مختصراً آخر.

نظام الحسبة في تاريخ الإسلام

قبل حوالي الألف سنة أوجد هذا الأصل في المجتمع الإسلامي والحكومة الإسلامية إدارة وتشكيلات أطلق عليها إسم «الحسبة» ودامت قروناً عديدة.

لا أعرف بالضبط تاريخ ظهور الإحتساب في الإسلام، ولكن الذي

نعرفه فعلاً هو أنه كان موجوداً في القرن الرابع. ولعله ظهر في القرن الثالث كشأن من شؤون الحكومة الأخرى التي كانت لها إدارات وتشكيلات، مثل ديوان القضاء ـ ولهذا أيضاً تاريخه، حيث عهد بالقضاء منذ خلافة الخليفة الثاني إلى شخص غير الخليفة، وتوسع تدريجياً حتى بلغ في عهد هارون الرشيد أن صارت له إدارة منظمة على يد أبي يوسف، تلميذ أبي حنيفة، وعين أبو يوسف نفسه بمنصب قاضي القضاة ـ وكذلك ديوان المظالم الذي كان يؤدي وظيفة الشرطة، حسب الظاهر، وكانت هناك دواوين ومناصب أخرى، كالنقابات وغيرها، مما هو مذكور في التواريخ. وكل هذه الإدارات كانت مرتبطة بعجلة الخلافة والحكومة.

على كل حال، كان ديوان الحسبة هو المسؤول عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانت له صبغة دينية، والمحتسبون وعلى الأخص الذين كانوا على رأس المحتسبين، ينبغي أن يكونوا من العلماء، ومن المطلعين، ومن ذوي الورع والتقوى والأمانة، وأن تكون لهم منزلة محترمة بين الناس.

كان المحتسب ناظراً على الناس يراقبهم لئلا يرتكبوا المنكرات، وعلى الأخص شرب الخمور والخمارين الذين كان يضعهم تحت المراقبة الشديدة، ولذا فقد كان الشعراء الذين يتغزّلون بالخمر وبالمحبوب يلاقون العنت من المحتسب، فكان اسمه يرد كثيراً في شعرهم. فمرة يشكرون اللّه على غياب المحتسب، أو أنه قد مات، إلى غير ذلك، ولعل حافظاً من أكثر الشعراء الذين يكثر ورود إسم المحتسب في شعرهم، ومن ذلك قوله ما معناه:

(أيها القلب إليك بشارة: لم يبق محتسب
والدنيا مليئة بالخمر والنديم المدمن)

يتضح من هذا البيت من الشعر أن المحتسب غير القاضي. وقسم القضاء غير قسم الإحتساب.

إن مصطلح الحسبة والمحتسب في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر مصطلح مستحدث، إذ ظهر بظهور ديوان الحسبة في الحكومات الإسلامية، وقد إستعمل هذا المصطلح بمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكننا لا نرى هذا المصطلح في القرآن، ولا في الأحاديث النبوية، ولا في الروايات الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولا في أخبار الشيعة، ولا في أخبار السنة.

ولكن في العهود التالية، وبعد أن إتخذ هذا المصطلح مكانه في المجتمع الإسلامي، أخذ يظهر تدريجياً في كتابات الفقهاء والعلماء، حتى أن بعضهم وضع «باب الإحتساب» بدلاً من «باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

ومن بين علماء الشيعة الذين إطلعت على كتبهم الشهيد الأول، محمد بن مكي، يضع عنوان «كتاب الحسبة» لبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتاب «الدروس». ومن المحدثين المرحوم فيض الكاشاني في كتابه «الوافي»، غير أن المرحوم فيض يعمم الحسبة بحيث تشمل الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتاب الحدود، أما صاحب مجمع البحرين، فبالرغم من أنه لا يعنى إلا بتفسير الكلمات الواردة في القرآن وفي الأحاديث، وعلى الرغم من أن هذه الكلمة لم ترد فيهما، فإنه يشير إليها بالنظر لكونها كانت معروفة في زمانه، فيقول: «الحسبة: هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

على كل حال، لقد ظهرت في الإسلام إدارة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذات تشكيلات واسعة، على الرغم من أن الحسبة والإحتساب من حيث كونها مرتبطة بجهاز الخلافة الحكومي لم تكن إسلامية تماماً، ولكنها من حيث كونها وليدة حاجة الناس لإجراء الأحكام والقرارات الإسلامية، لم تخل من نفع وفايدة، حتى إن كتباً قيمة كتبت في موضوع الحسبة ووظائف المحتسب.

وقع في يدي مؤخراً كتاب بعنوان «معالم القربة في أحكام الحسبة» كتبه

أحد فقهاء الشافعية، وطبعه أحد المستشرقين في أوروبا. إنه كتاب ثمين. عندما يقرأ المرء كتباً من هذا القبيل يرى كيف كان القدماء يولون عنايتهم حتى إلى دقائق الأمور في الإصلاح الإجتماعي، وكيف كان إتساع الشعور الديني عند المسلمين. لقد كانوا مدفوعين بإحساسهم بمسؤوليتهم الدينية والشرعية، وبإتباع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويجدون أن من واجبهم أن يصلحوا جميع شؤون الحياة الإجتماعية.

دائرة عمل الحسبة

يقول جرجي زيدان إن دائرة عمل الحسبة يشبه العمل الذي تقوم به البلديات اليوم. ولكني أقول صحيح أن ما تقوم به البلديات اليوم كانت تقوم به دائرة الحسبة يومئذ. فقد ورد في الكتب التي تناولت الحسبة أنه كان على المحتسب أن يراقب أصحاب محلات بيع الألبان حتى يغطوا أواني اللبن واللبن الرائب، لكيلا يتوارد عليها الذباب والحشرات فتلوثها، وإن قطعة القماش التي يستعملها القصاب واللبان وصاحب المطعم لمسح يده، يجب أن تغسل يومياً بالصابون، وعلى اللبان أن يغسل يومياً الأواني التي يستعملها في بيع الألبان. وإذا وقع سور المدينة، فعلى دائرة الحسبة ترميمه. وإذا قل الماء في المدينة، فعلى دائرة الحسبة أن توفره للناس، وغير ذلك من الأمور التي تقوم بها اليوم دوائر البلديات.

ولكن دائرة الحسبة لم تكن مقتصرة على هذه الأمور فحسب، فهناك الكثير من الأمور التي تؤديها اليوم دوائر الشرطة، كانت تؤديها دائرة الحسبة، مثل مكافحة الإفطار العلني، والجهر بالفسق. وكثير من وظائف تلك الدائرة لها من يقوم بها اليوم، مثل العناية بالمساجد، ومراقبة الوعاظ لئلا يذكروا على المنابر حديثاً موضوعاً، أو ينشروا بدعة بين الناس، أو يتظاهروا بما يغري النساء. إن هذه الأمور وأمثالها لم يعد لها من يحققها، لأنها من الوظائف الدينية ولا ترتبط إرتباطاً مباشراً بالدوائر الحكومية وبالدولة.

القصد هو إن زعم جرجي زيدان بأن وظائف الحسبة قديماً هي وظائف البلديات اليوم ليس صحيحاً، وذلك لأن الحسبة إنما وجدت أصلاً لتنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس لأداء مهمات البلديات.

الأمر بالمعروف خارج نطاق الحسبة

من الأمور اللافتة للنظر هو أنه في الوقت الذي كانت فيه دائرة الحسبة دائرة رسمية مرتبطة بالخلافة والحكومة وتقوم بواجباتها المطلوبة منها، فإن الناس لم يعتبروا أن وجودها يسقط عنهم التكليف والقيام بمسؤولياتهم. سبق أن قلت، ونقلت أقوال الفقهاء، بأن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب ودرجات، وإن عامة الناس مكلفون بأدائه، إلا ما يتطلب إستعمال العنف والحبس والضرب وحتى القتل. فهذه تكون خارج مهمات العامة من الناس، وتنتقل إلى وظائف الحاكم الإسلامي. أما باقي الدرجات من تذكير ووعظ وإعراض وقطيعة وغيرها، فهي من وظائف الفرد المسلم. وقد كان الناس قديماً يرون أن من واجب كل فرد أن يسهم في إصلاح أمور المسلمين.

قدسية الحسبة وإحترامها

من الأمور التي تستلف النظر أيضاً هو أن دائرة الحسبة ـ التي لا تقوم مقامها دائرة اليوم ـ بالنظر لصبغتها الدينية وأساسها الإسلامي، كانت تحظى بتأييد الناس، ويرون أن من واجبهم مساعدتها وإسنادها، فكانوا يختارون موظفيها من ذوي التقوى والورع الذين كانت لهم مكانة دينية محترمة.

إتساع نظريات المسلمين الإصلاحية

يبدو من مطالعة تاريخ الحسبة والإحتساب أنَّ مدى رؤية المسلمين في السابق كان أوسع وأبعد بكثير، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن محصوراً في بضع مسائل من العبادات بل كانوا يعتبرونه شاملاً لجميع الأمور التي تخص الإصلاح الإجتماعي، والتي هي من صميم واجباتهم.

الإسلام يوصي ويؤكد

في الواقع، عندما يرجع المرء إلى التوصيات والبيانات الواردة في آثارنا الدينية المقدسة بخصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يجد أن هناك فوائد جمة تنجم عن تطبيق هذا الأصل من أصول الدين. فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿والمؤمنونَ والمؤمناتُ بعضُهُم أولياءُ بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسولهُ أولٰئك سَيَرْحَمُهُمُ الله إنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

نجد في هذه الآية أَنَّ بعض الأمور قد ذكرت كعلة ومعلول وسبب ومسبب يتعلق بعضها ببعض: من شروط الإيمان الحقيقي والواقعي ـ لا الإيمان التقليدي التلقيني ـ أن يكون هناك رباط من الود يربط الإنسان بمصير أخيه ومن شروط هذا الود وهذه المحبة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قيام العباد بوظائف العبادة والخضوع لله، وهي الصلاة، وقيامهم بوظيفة مدّ يد العون والمساعدة إلى الفقراء، وهي الزكاة. وأخيراً، من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إطاعة اللّه ورسوله بإحياء جميع القوانين الدينية. ومن نتائج هذه كلها هو أنهم تشملهم رحمة لا متناهية من لدن اللّه القادر الغالب الذي تتصف كل أعماله بالحكمة.

جاء في الحديث أَنَّ الإمام الباقر عليه السلام قال عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: **«بها تقام الفرائض وتأمن المذاهب وتحلّ المكاسب وتردّ المظالم، وتعمر الأرض، وينتصف من الأعداء ويستقيم الأمر»**[2] فعندما يرجع المرء إلى هذه القوانين والإرشادات، ويقرأ في التاريخ أن المسلمين في بعض عهودهم قد عملوا بها وإستفادوا منها، ثم يجيل الطرف في زمانه الحاضر، لا يكون حد لأسفه وحزنه.

---

(١) سورة التوبة، آية: ٧١.

(٢) فروع الكافي: ٣/ ٥٦

إنني لا أدعي بأن دائرة الحسبة القديمة كانت خالية من العيوب والنواقص، وأنها كانت تجري وفق ما يتطلبه الإسلام تماماً، وإنما أنا أقارن بين الماضي والحاضر، وأرى مقدار تخلفنا.

واليوم، على الرغم من إفتقارنا إلى تلك القدرة اللازمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن ما يحز في النفس هو أن هذه الأفكار بعيدة كل البعد عن أدمغة المسلمين. إن ما كان القدماء يرونه جزء من وظيفة الحسبة فكانوا باسم الحسبة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، لم يعد ينظر إليه كجزء من الواجبات الدينية اليوم. وحتى لو حاول أحد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لما خطر له أَنَّ الإصلاحات الأخرى هي أيضاً جزء من التكليف الواجب، أي أن المعروف والمنكر قد فقدا معناهما من التكليف الواجب، أي إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد فقدوا معناهما الواسع القديم، وإقتصرا على سلسلة من مسائل العبادة التي لا يمكن لسوء الحظ تحقيقها عملياً.

لو أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن بذاك الإتساع والشمول في منطق الإسلام لما قيل لنا: «**بها تقام الفرائض، وتأمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وترد المظالم وتعمر الأرض وينتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر**» إذ إن هذه الفكرة الصغيرة المحدودة التي نحملها عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى لو أمكن تحقيقها، ليست حقيقة بكل تلك النتائج الطيبة التي تثمرها.

سبب لا مبالاة الناس بالإصلاحات

بما أن فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضيقة ومحدودة في نظر الناس، ولم يعودوا يهتمون بإصلاح أمور حياتهم الإجتماعية على أساس منها، أصبحت النتيجة أنه إذا أراد رئيس البلدية إتخاذ خطوة إصلاحية فيما يتعلق بالأرزاق والمواد الغذائية، أو إذا أراد القيام بتنظيف المدينة، أو إذا أراد مكافحة الغلاء والإحتكار، أو تحسين مرور وسائط النقل، فإن الناس لا

يحسون أنَّ في كل هذا جانباً دينياً، لأنهم لا يعلمون أنَّ هذا من الواجبات الدينية أيضاً. في حين أن صاحب «الجواهر» يقول: ينبغي بكل وسيلة وطريقة تقوية الأمر بالمعروف واجتثاث المنكر. إن العلة في تقصير الناس في هذه الأعمال هو أنهم قد أخرجوها من دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الأمر بالمعروف في العصور المتاخرة

إن ما سبق ذكره كان إشارة مختصرة إلى التاريخ القديم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فيحسن بنا الآن أن نشير إلى تاريخه الحديث أيضاً، إلى ما قبل قرن أو نصف قرن، وهو تاريخ لم يدون بعد في الكتب بالتفصيل، إنما هي أمور توارثنا سماعها من أجدادنا وآبائنا.

لا بد لي أن أقول إن الإنسان إذ يأسف لأن توصيات القدامى وما ورد في التاريخ عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يطبّق في أيامنا هذه، فإنه وهو يرى هذه المناظر المهولة الوحشية التي تطبّق هذه الأيام بإسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليشكر ربه على إنقراض هذا النوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كان قد بقي شيء منه، فليته يزول نهائياً. لقد تفشت في مجتمعنا اليوم مظاهر تحت إسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يسع المرء معها إلا أن يقول إنه إذا كان هذا هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فخير منه أن يهجر وأن لا يكون.

الأصل المنسي

يشير السيد آيتي إلى هذا الأصل من أصول الدين على أنه الأصل المنسي، وهذا صحيح، ولكن ينبغي أن نعرف لماذا نسي؟ في رأيي إننا في هذا الموضوع كما في المواضيع الأخرى، ينبغي قبل التوجه إلى العلل الخارجية له، ألا ننسى القول المعروف والمنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام إذ يقول: **«دواؤك فيك وداؤك منك»**. إننا نحن الذين أظهرنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتلك الصورة المنفرة التي أدت إلى نسيانه.

يرى الإسلام شروطاً معينة لتنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وشرطه الأول حسن النية والإخلاص.

إننا لا يحق لنا أن نتعرض إلا للمنكرات التي ترتكب علانية ويجهر بها، ولكن لا حق لنا في التجسس على الناس والتدخل في أمور حياتهم الشخصية، ولكن في الماضي القريب كان بعض الأشقياء الأشرار يستغلون هذا الأصل المقدس ليتعرضوا للناس ويصفوا حساباتهم مع الآخرين. وكان بعضهم، لكي يحبك مقاصده جيداً، يعتكف في إحدى المدارس لبضعة أيام تنمو فيها لحيته، ويهيىء لنفسه عمامة وجبة وعباءة ونعلاً ليظهر بزي رجال الدين ثم ينطلق يرتكب الجرائم والجنايات، وما أكثر الجرائم التي إرتكبت باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد سمعنا الكثير عنها.

يقال أنه في عهد رئاسة المرحوم النجفي الأصفهاني، جاءه يوماً جمع يطلقون على أنفسهم إسم الطلبة [طلبة العلوم الدينية] - ولكنهم لم يكونوا طلبة حقيقيين (لأن الطلبة الحقيقيين لا يتورطون في أمور كهذه) - وهم يلهثون ويحملون طبلاً ممزقاً ودفاً محطماً. فتلقاهم المرحوم يسألهم ما الخبر؟ من أين أنتم قادمون؟ ما هذه التي بأيديكم؟ فقالوا: كنا في المدرسة، فقيل لنا إن في أحد البيوت التي تبعد قليلاً عن المدرسة حفلة عرس يضربون فيها بالطبول والدفوف، فسعينا للوصول إلى ذلك البيت بالقفز من سطوح البيوت المجاورة، وهاجمنا الحفل، وضربنا الحاضرين، وحطمنا أدوات اللهو. وتقدم واحد منهم متباهياً بأنه قد صفع العروس صفعة شديدة فرد عليهم المرحوم: حقاً هذا هو النهي عن المنكر الذي قمتم به؟ لقد إرتكبتم عدداً من المنكرات بنهيكم هذا عن المنكر، فأولاً كان الحفل حفلة عرس. وثانياً لم يكن لكم أن تتجسسوا على أحد، ثالثاً بأي حق تسلقتم فوق أسطح الناس؟ رابعاً من الذي أذن لكم بالذهاب إلى هناك ومهاجمة الناس بالعنف؟

كثيرة كانت أمثال هذه الحكايات، ولكنها اليوم قليلة لحسن الحظ، ومع ذلك فإن كثيراً من النهي عن المنكر لا يجري في يومنا هذا على وفق

قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل أنها هي نفسها منكرات تجب الحيلولة دون إرتكابها.

نصيحة أو قيد؟

من الأمور التي وددت الإشارة إليها هو أننا، في معرض قيامنا بالأمر بـالمعروف والنهي عن المنكر، نولي إهتماماً أكثر إلى وسيلتين إثنتين: الأولى الكلام، والثانية إستعمال العنف. أي أننا نستعمل ألسنتنا أولاً، فإن لم نصل إلى نتيجة توسلنا بالقوة. وعلى حد تعبير سعدي: إننا نؤمن بالنصيحة، فإن لم تنفع لجأنا إلى الضرب والقيد، فهما الوسيلتان اللتان نعرفهما جيداً ونمارسهما.

لا شـك أن النصح والإرشاد وسيلة من الوسائل، وأعمال القوة أيضاً من الوسائل التي تستعمل في مواضعها. ولكن هل وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقصورة على هاتين الوسيلتين؟ أفلا توجد وسائل وطرق أخرى؟

طريق الإخلاص والعمل

جاء في الأخبار أن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاث مراحل ومقامات: مرحلة القلب، ومرحلة اللسان، ومرحلة اليد والعمل. ان ما نفهمهُ اليوم من مرحلة القلب هو الثورة والهياج والإنفعال الذي لا فائدة منه، بدلاً من أن نفهم منها الإخلاص وحسن النية. وبدلاً من أن نفهم من مرحلة اللسان أنها البيانات النيرة المنوِّرة المنطقية. إذ يقول القرآن: **﴿أدع إلى سبيل رَبِّك بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ﴾**[1]، نفهم منها التسلط وفرض الإرادة، وبدلاً من أن نفهم من مرحلة اليد والعمل والدعاوة العملية وحسن العمل والفعل الصالح، نفهم أنه مرحلة إستعمال القوة والبطش.

بالإجمال إننا نطلب من القول والخطابة والكتابة نتائج معجزة،

---

(١) سورة النحل، آية: ١٢٥.

ونحسب أن بالقول واللسان تستتب الأمور، مع أن سعدي يقول ما معناه:

(يــا سعــدي، إنــك وإن كنــت خطيبــاً نــاصحــاً
إنمــا بــالعمــل تتحقــق الأمــور لا بــالكــلام)

لقد جاء في الحديث: **«كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم»**[١] أي بالعمل. وجاء في حديث آخر يستشهد به الفقهاء في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: **«ما جعل اللّٰه بسط اللسان وكفّ اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفان معاً»**[٢] أي أنه إذا لم يكن عمل فخير للسان أن يكف. هنا أنقل إليكم إستنباط أحد كبار الفقهاء من هذا الحديث وأمثاله، منقولاً من كتابه:

يقول الشيخ أبو جعفر الطوسي، المعروف بشيخ الطائفة، في كتاب «النهاية» وهو من أمهات الكتب الفقهية المعتبرة: «والأمر بالمعروف يكون باليد واللسان. فأما باليد فهو أن يفعل المعروف ويتجنّب المنكر على وجه يتأسى به الناس، وأمّا باللسان فهو أن يدعو الناس إلى المعروف ويعدهم على فعله المدح والثواب ويزجرهم ويحذّرهم في الإخلال به من العقاب. وقد يكون الأمر بالمعروف باليد بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب والرّدع وقتل النفوس والإضرار بها من الجراحات إلاّ أن هذا الضرب لا يجب فعله إلاّ بإذن سلطان الوقت المنصوب للرّئاسة. نعم من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعلاها وأتقنها وأشدها تأثيراً خصوصاً بالنّسبة إلى رؤساء الدين هو أن يلبس رداء المعروف واجبه ومندوبه وينزع رداء المنكر محرّمه ومكروهه ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة وينزهها عن الأخلاق الذّميمة. فإن ذلك منه سبب تام لفعل الناس المعروف ونزعهم المنكر خصوصاً إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرّغبة والمرّحبة، فإن لكل مقام مقال ولكل داء دواء. وطب النفوس والعقول أشد من طبّ الأبدان».

---

(١) أصول الكافي: ٢/ ٧٧
(٢) فروع الكافي: ٣/ ٥٥

ويقول علي عليه السلام: «من نصب نفسه للناس إماماً فعليه بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه. ومعلم نفسه ومؤدّبها أحق بالإجلال من معلم الناس ومؤدبهم»[1].

توقع الكثير من الأذن واللسان

إن من الأخطاء الكبيرة السائدة في مجتمعنا اليوم هو منح الكتابة والخطابة والمقالة، وكل ما يمت للّسان ومظاهره، قيمة أعلى مما تستحق وإنتظار الكثير منها. إننا في الواقع، نتوقع المعاجز من اللسان، لا شك أن القول والكتابة وعلى الأخص إذا كانتا كما يريد القرآن، فيها الحكمة والموعظة الحسنة وإظهار الحقائق، لا مجرد نصائح تفرض فرضاً لازماً، شرطان لازمان، ولكنهما حسب الإصطلاح، ليسا من شروط الكفاية، ولا من العلل التامة. وبما أننا نتوقع من اللسان الكثير، ومن آذان الناس الكثير أيضاً، ونريد أن نحقق كل شيء بواسطة اللسان والأذن، ولكن نجد أننا لا نستطيع ذلك، نغضب ونحزن ونتنهد قائلين:

(إذا كـانـت الأذن أذنـك والأنيـن أنينـي
فـالـذي لا يبلـغ مسمعـاً أبـداً هـو الصـراخ)

إن هذا المضمون الشعري يصدق بحقنا دائماً، ولا أحسب أننا مخطئون في قولنا إننا نتوقع من هذين المسكينين، الأذن واللسان، أكثر مما ينبغي، إن علينا أحيانا، بل في أكثر الأحيان أن نستفيد من العمل والعين أيضاً. علينا بشغل يدنا بالعمل الصالح وبالسلوك الحسن، وأن نجعل الآخرين يرون بأعينهم ما نريدهم أن يعملوه، ونمنح اللسان والأذن بعض الراحة.

العمل الجماعي

والموضوع الآخر هو أننا، بالإضافة إلى كوننا يجب إدخال العمل في

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة رقم ٧١

تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، علينا أيضاً أن ننتبه إلى أن العمل الفردي قليل نفعه، في هذه الأيام خاصة. وهذه مشكلة أخرى من مشاكلنا الإجتماعية، إذ إنَّ أصحاب العمل الصالح لا يعنون كثيراً بالعمل الإجتماعي. إنهم فرديون والعمل الفردي لا يحقق نتيجة، لأن الفرد لا يحقق عملا، ولا تصميم الفرد يوصل إلى غاية، إذ لا بد من التعاون والتفكير الجماعي ومساهمة الجماعة.

وقد جاء في «تفسير الميزان» بحث في ذيل تفسير الآية الكريمة: **﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا﴾**[1] مفاده أن دستور الإسلام هو أن يكون التفكير تفكيراً جماعياً.

المنطق أو التعبد

ثمة موضوع مهم آخر وهو أننا في إجراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا نستعين بالمنطق، مع أن لكل عمَل مَنْطِقُه الخاص به. وهو مفتاحه.

سبق أن قلت إن الشيء الذي نعرفه منذ زمن والذي نعتقد بأن له أثراً كبيراً هو اللسان، وليس العمل، وفي العمل، إن وجد فالإتجاه فردي لا جماعي.

والآن أقول إن أهم شيء أغفلناه هو إدخال المنطق في هذا الموضوع أقصد أننا في موضوع المعروف والمنكر يجب أن ندّبر أموراً عملية، يجب أن نرى أي الأعمال أكثر تشويقاً للناس على عمل الخير الفلاني، وأي الأعمال تحمل الناس على الإمتناع عن إرتكاب العمل الفلاني.

قرأت قبل أيام مقالة في إحدى الصحف المسائية تحت عنوان «أطنان من النصائح» وبعد أن يقيم صاحب المقال الدليل على أن هناك في بلدنا أطناناً من النصائح والإرشادات، إلا أنها جميعاً لا نفع فيها، يقول: «حبة من

---

(١) سورة آل عمران، آية: ٢٠٠.

علاج خير من طن من الوصفات» ثم يقول: «قبل سنوات عديدة، وفي إحدى المدن الصغيرة في فيلادلفيا بأمريكا، إبتليت النسوة بِداء القمار. فأخذ القسس وأصحاب الصحف والخطباء يتحدثون ويكتبون عن مضار القمار وخاصّة للنساء، ولكن ذلك، ككلامنا اليوم، إرتطم مثل الجوزة إذ ترتطم بالرأس وتقع بعيداً، ظلّ دون أثر. وأخيراً خطر لرئيس بلدية المدينة أن يؤسس للنساء نوادي ومعارض، يجمع فيها بعض وسائل إشغال الفراغ، مثل عرض الأطفال الأصحاء، ومنح الجوائز للأشغال اليدوية للنساء، وغير ذلك. وكان يضع لكل ذلك برنامجاً خاصاً بحيث كان يغري الناس على الحضور وبعد سنوات قليلة أقلع النسوة عن لعب القمار ونسوه تماماً».

هذا هو العلاج والتدبير العملي. وهذا يعني إدخال المنطق والتدبر في مكافحة المنكرات. فلو إكتفى أهل البلدة بمواعظ القسس ومقالات الصحف، لكان عليهم أن يجلسوا أبد العمر ويقولوا معنا: لا حول ولا قوة إلا باللّٰه.

من المعروف منذ القديم أن النسوة يغتبن كثيراً. واليوم في الوقت الذي يقمن فيه الصلاة ويصمن ويختلفن إلى المساجد للعبادة، ما زلن يغتبن، فلماذا؟ لأن المحيط البيتي القديم ما يزال على طوره القديم الذي يحمل المرأة المسكينة على الغيبة، إذ أنها لا تملك شيئاً آخر تفعله. فهي ليست من أهل العلم والمعرفة والكتاب، ولا هي من ذوات الصناعة والفنون اليدوية، فما من شيء أمامها بعد الفراغ من أعمال البيت سوى التجمع مع الأخريات لإغتياب الناس. إن الروح لا تستغني عن التغذية، فإن لم يصلها الغذاء السليم، تغذّت على الجيف: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾[1]

لقد جاء عن الغيبة في الحديث: «الغيبة أدام كلاب النّار» إن كل ما فعلناه حتى الآن لحمل الناس على الإقلاع عن هذه العادة كان عن طريق الكلام والموعظة، ولم نفكر في علاج عملي وتدبير منطقي، فعدنا ولم نبلغ

---

(١) سورة الحجرات، آية: ١٢.

هدفاً. ثم إننا بدلاً من أن نتهم أنفسنا وأسلوب عملنا، نروح نتهم النسوة بأن طبيعتهن كذا وكذا.

هنالك أيضاً في محيط نسائنا المتقدمات المتشبهات بالغرب مرض آخر هو مرض التحلل والتسكع في الشوارع والإفراط في إتباع (الموضة) والإسراف في التجمل، بحيث إعترفت الصحافة الغربية بأن المرأة الإيرانية تأتي في المرتبة الأولىٰ بهذه الأمور في العالم. وهذا أيضاً نريد أن نعالجه باللسان وبالموعظة، أو باللوم والإستهزاء. لا شك أن هذا لن يكون علاجاً. لو وفقنا يوماً إلى التفكير العملي في إيجاد العلاج، مستعملين المنطق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأمكن حل جميع هذه المشاكل بسهولة.

إذا أردتم أن تعرفوا إن كانت القوانين الإسلامية تولي عنايتها بإستعمال المنطق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاقرأوا هذا: يقول الفقهاء عموماً، إستناداً إلى الأخبار والأحاديث، إن من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إحتمال التأثير.

إحتمال التأثير يعني إحتمال التوصل إلى نتيجة. إنَّ في كل حكم مصلحة، فللصلاة مصلحة، وللصيام مصلحة، وللوضوء مصلحة. وإن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصلحة أيضاً. ومصلحته هو أن يتأثر الطرف الآخر بما نقول أو نفعل. إذن فاحتمال الأثر يعني أنك تحتمل المصلحة في قيامك بهذا الأمر ببلوغك الهدف.

ولكني أسألكم الآن: لماذا في الصلاة لم يقولوا إنك إذا كنت تحتمل أن تؤثر فيك هذه الصلاة وتتحقق المصلحة المتوخاة منها فأقمها، وإذا لم تحتمل فلا تقمها؟ وهكذا الوضوء والصوم والحج وغيرها؟

ذلك لأن هذه جميعها تعبدية محضة، وليس لنا أن نحشر عقلنا في كيفيتها، وهل نؤديها أم لا؟ وكيف نؤديها إلا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأعمال التي أوكل المشرع النظر في بنائها، وكيفيتها وترتيبها، ومتى تكون مؤثرة، وكيف تكون مؤثرة وتؤتي أكلها، إلى عقلنا وفكرنا

ومنطقنا. وقد سبق أن قلت إن صاحب الجواهر أيضاً يقول أن الشيء الوحيد الذي يجب أن نأخذه بنظر الإعتبار في كل الأمور هو كيف وبأي شكل وبأية وسيلة يمكن أن نقترب من الهدف.

لو أننا فهمنا هذا الموضوع فهماً جيداً، لتغير منحى تفكيرنا وإدراكنا وفهمنا الأخبار والأحاديث الخاصة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولإرتفع الكثير من الملابسات والإختلافات التي نظن أنها تكتنف هذا الموضوع.

الخلاصة هي أننا إذا أردنا أن نعيد الحياة إلى هذا الأصل المنسي، علينا أن نخلق مدرسةً وأسلوباً عملياً، لا بالقول فقط، وجماعياً لا فردياً، ومنطقياً مبنياً على الأُسس العلمية لعلم النفس وعلم الإجتماع. عندئذٍ لنا أن نتوقع الموفقية مئة بالمئة.

في الختام، لا بد أن أشير إلى أننا عندما نذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقال لنا: إنَّه لأمر صعب. إنهم لا يفسحون لنا مجالاً. إن هناك معوقات كثيرة.

أنا أرى العكس من ذلك، فالأمر الوحيد الذي لا يمكن في أي زمان ومكان الوقوف بوجهه، ولا يتسنى لأية قوة أن تحول دونه هو هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لا شك أنه إذا كان المقصود هو الإكتفاء بالكلام وإثارة الشغب، ثم التوسل بالقوة والضغط، فقد تقوم العراقيل والمعوقات في وجه ذلك. ولكني قلت إن أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القيام بالعمل الطيب. فهل يمكن أن يحاول أحد أن يضع نفسه في خدمة الآخرين، وأن يضحي في سبيلهم، وأن يكون هو نفسه إنساناً طيباً مع نفسه ومع الآخرين. ثم تأتي قدرة لتقف في طريق هذا الرجل لكيلا يعمل الخير لنفسه ولا لغيره؟ أهل يمكن أن نقول للناس: لا تكونوا طيبين، ولا تفعلوا الطيب مع الناس؟

على كل حال هذا هو أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتلك

هي كيفية مواجهتنا مع هذا الأصل المقدس الذي وصل بنا الأمر معه إلى هجره عملياً، وحتى إلى تغير مفهومه وشكله في عقولنا.

حقاً هل سبق لكم أن خطر لكم لماذا عندنا في تاريخ الإسلام أشخاص مبرزون من كل الطبقات في مختلف المجالات، حيث عندنا الأدباء العظام، والحكماء العظام، والفقهاء العظام، والشعراء العظام، والوعاظ والخطباء العظام، والكتاب العظام، والرياضيون والمنجمون العظام، والسياسيون العظام، والصناع والفنانون العظام، ولكن ليس عندنا مصلحون؟ نعم، إننا فقراء في هذا، صحيح أنه قد ظهر بيننا بعض المصلحين. ولكن ليس بالقدر المنتظر، على الرغم من أن أحد أصول الدين الإسلامي يدعى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أصل كان ينبغي أن يوجد الكثير من المصلحين، ولا أقصد الإقلال بقدر الأدباء. والفقهاء أو المنجمين والرياضيين. على كل حال، ولكن كان يجب أن يكونوا. إن للمصلح نبوغاً وشخصية وعمق بصيرة وبعد نظر وتضحية تختلف عما للآخرين، ولهذا يكون المصلحون نادري الوجود قليلي الظهور، ولكن حتى لو أخذنا هذه النسبة بنظر الاعتبار، فيخيل إلي أن عددهم أقل مما ينبغي، هذا سؤال لا أراني قادراً على الإجابة عليه في الوقت الحاضر.

ما كان عندنا مصلحون كثيرون، ولا سمعنا كلاماً عن الإصلاح كثيراً بحيث إننا لا نرى المسألة كبيرة وذات شأن عظيم يليق بعظماء الرجال، إذ لو قيل لنا إن علياً أمير المؤمنين عليه السلام أو الحسين سيد الشهداء عليه السلام كان رجلاً حكيماً فإننا نفهم المقصود من الكلمة، وإذا قيل إنه كان فقيهاً عارفاً بالأحكام الشرعية، لأدركنا ذلك وإعتبرناه مدحاً له وتقديراً. وكذلك الأمر إذا وصف بالفصاحة والبلاغة والشجاعة. ولكن إذا قيل إنه كان مصلحاً، لما فهمنا المقصود فهماً واضحاً ولما بدا لنا الأمر على جانب من الأهمية، مع أن هذا أرفع الشؤون وأسماها وهو أيضاً ممن ينطبق عليه هذا النعت لنفسه نظراً لعظمته.

يقول علي عليه السلام: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كانَ منّا منافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام. ولكن لنرّد المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك».

وقد كتب الحسين عليه السلام في وصية لأخيه محمد بن الحنفية: «إنّي ما خرجتُ أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي».

بحثاً عن الحقيقة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين، بارىء الخلائق أجمعين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا ومولانا أبي القاسم محمد ﷺ وآله الطيبين الطاهرين المعصومين. أعوذ باللّه من الشيطان الرجيم. وقل رب زدني علماً.

إن الموضوع الذي نريد أن نتباحث فيه مع الأخوة الأعزاء موضوع ديني وفلسفي معاً، أدرجه تحت عنوان (البحث عن الحقيقة) وهو الشك والتشكيك. لا بد أن أقول، كتمهيد، إن في الإنسان، دون ريب، دافعاً إسمه (البحث عن الحقيقة)، هو غريزة حب الإستطلاع للوصول إلى الحقيقة. هذا الأمر موجود في الإنسان. لماذا يحب الإنسان معرفة كُنه الأشياء؟ إنه شعور أو محرك داخلي يدفع بالإنسان إلى أن يتعرف على كل شيء يصادفه في حياته ويستلفت نظره. هذا هو حب الإستطلاع أو البحث عن الحقيقة، وهذا هو الذي ساق الناس نحو الفلسفات ونحو العلوم ونحو الأديان. بديهي أن الإنسان عندما يندفع نحو علوم خاصة إنما يفعل ذلك لسد حاجته الحياتية، لأن العلم مفتاح حياة أفضل للإنسان، إلاّ أن الذي لا شك فيه هو أن الإنسان، إلى جانب ذلك، يجد في نفسه ذلك الدافع الأعم الذي يدفعه لكي يتعرف بقدر إمكانه على كل ما يصادفه في حياته لمعرفة حقيقته. إن وجود هذا الدافع في الإنسان لا يمكن إنكاره. ولكن ليس ثمة دليل على وجود مثل هذا الدافع في الحيوانات الأخرى يدفعها لإدراك حقائق الأشياء، أي أنها لا تملك إرادة الفهم نفسها لكشف الحقيقة.

هنا تظهر أمام الإنسان قضية الشك. أي تظهر أمام الإنسان مجموعة من المجهولات التي لا يستطيع إدراك كنهها وهل هي هكذا أو هكذا، فينتابه الشك وتستولي عليه الحيرة والتردد والإبهام. وترتسم أمامه علامة إستفهام. وهذا هو الذي يطلقون عليه إسم الشك، فهل الشك أمر حسن أم لا؟ تلك هي القضية. هل الفلسفة ترى الشك أمراً حسناً؟ وما رأي العلم، هل يرى الشك أمراً جيداً أم لا؟ والأسمى من ذلك الدين، فهل يرى الدين الشك شيئاً حسناً؟ إننا في هذه العجالة لا نتناول رأي الفلسفة ولا العلم، إنما نريد أن نعرف ما يقوله الدين بهذا الشأن. لا ريب أن ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة هو أن الدين يرى الشك أمراً قبيحاً، وإن الشك دليل سوء الطوية، وعلامة سواد القلب، وأنه أمر قبيح. أهذا القول صحيح؟ أصحيح أن الشك في الدين وفي ما يتعلق بالدين أمر قبيح؟ نعم هذا صحيح، فالشك سيء، لأن الهدف ينبغي أن يكون هو اليقين. إن الهدف في الفلسفة والعلم والدين هو أن يكون الإنسان من أهل اليقين. فالإيمان لا يكون إيماناً إذا لم يكن مقروناً باليقين. إن الشك إن هو إلاّ تزلزل وتردد. إنه عدم الإطمئنان، وإنه أمر يسيء إلى الإنسان. فأنت قد تختار لنفسك عملاً معيناً، وتجري وراء أمور معينة. أمن الأفضل أن تكون في عملك هذا، في حرفتك هذه مصاباً بالشك والحيرة والتردد فيما إذا كان هذا العمل يصلح لك أو لا يصلح؟ أم الأفضل أن تكون مؤمناً ومعتقداً بما تقوم به، فيزداد بذلك نشاطك وتقوى همتك على العمل؟ بديهي أن الأفضل هو أن يكون الإنسان مؤمناً بعمله متيقناً بصوابيته.

في الدين أيضاً ينبغي أن يكون الإنسان مؤمناً، فالهدف هو الحصول على الإيمان. إنك لن تجد في كل القرآن دعوة تطلب من الناس أن يشكّوا، فالدعوة إلى الشك خطأ. ولكنك تجد القرآن لا يفتأ ينادي بالإيمان ويدعو الناس إليه. ولكن ينبغي أن أبادر إلى القول بأن الشك مطلوب في موضع واحد، بل بعض الشك، لا كله، وهو شك مقدس، هكذا أسميه أنا. أيولد الإنسان ومعه الإيمان واليقين؟ لا. أيصل إلى مرحلة اليقين ببلوغه سن الرشد؟ لا. إذن فاليقين أمر يجب أن يحصل للإنسان.

على الإنسان أن يـؤمن بالله، أفهذا الإيمان موجود في الإنسان منذ البدايـة؟ أهـو موجود فيه بالفعل؟ إن على الإنسان أن يؤمن بالمعاد، وأن يؤمن برسـول الله، وأن يؤمن بأولياء الله، فمن أين يأتيه هذا الإيمان؟ إن على الإنسان أن يؤمن. ولكن الإنسان لا يمكن أن يساق نحو اليقين إن لم يشك!.

فالشك في الإنسان أمر حسن، ولكن على أن لا يكون هو الهدف والقرار المناسب. لا. إنه ليس القرار الأنسب. إن الشك للإنسان ممر جيد، ومعبر جيد للوصول إلى الإيمان وإلى اليقين. وما لم يمر الإنسان بهذا الممر فلن يصل إلى المنزل الرفيع اللذيذ الذي إسمه اليقين ـ الوصول لن يكون خبط عشواء.

أقول إن القرآن قد دعا أيضاً وبصورة صريحة إلى الشك فأين دعا القرآن إلى ذلك؟ هنا لا بد من مقدمة قصيرة.

إن الإنسان مقلد وتابع بطبعه. فالطفل يترعرع في أحضان أمه وأبيه، ولهذين أفكار وعقائد ـ بصرف النظر عن نوع هذه العقائد، متدينة كانت أو لا دينية، ومهما يكن هذا الدين ـ وهي لا شك تظهر في وليدهما بحكم التقليد والتبعية. ولذلك فإن كل طفل يؤمن بما يؤمن به أبواه، ما دام في دور الصبا ولم يبلغ مرحلة الرشد والتمييز بعدُ.

فإذا كانت الأم متحجبة وتستر نفسها عن غير المحارم، فإن إبنتها الصغيرة سوف تعتقد بأن المرأة يجب أن تفعل فعل أمها. وفي الطرف الآخر، إذا تربت الطفلة في أحضان أم لا تلتزم بواجب الحجاب. فترى أمها تعاشر من تشاء وتختلط بمن تشاء، وإنها ـ كما يعتقد بعضهم ـ حرة. عندئذٍ لا تشك هذه الطفلة بأن هذا السلوك هو السلوك الصحيح. ففي جميع المعتقدات الدينية والوطنية، وأية معتقدات أخرى، يكون الطفل مقلداً وتابعاً لأبويه. ولكن أيجب أن يكون الأمر هكذا؟ لا. إن ما يعتقد به الأبوان قد يكون صحيحاً، وقد يكون غلطاً. وعليه إذا أراد الإنسان أن يكون من أهل الحقيقة، فأول ما ينبغي عليه هو أن يشك في كل ما أخذه عن والديه من باب التبعية والتقليد. هذه هي المقدمة التي أردت عرضها.

إن من أعظم الكتب التي قارعت التقليد والتبعية مقارعة صارمة هو القرآن، فقد لا يكون في الدنيا كتاب أصر إصرار القرآن على محاربة التقليد في الأقل حتى يوم ظهور القرآن. فإذا ظهر بعد ذلك أن هناك من ينحون منحاه في كتاباتهم فلا غرابة في ذلك. لقد عنيت مرة بالنظر في آيات القرآن فلاحظت أَنَّه ورد على لسان جميع الأنبياء بلا إستثناء ذم التقليد الأعمى للأسلاف والآباء يقول، أنهم كانوا يقولون:

﴿إنَّا وجَدْنا آباءنا على أُمَّةٍ وإنَّا على آثارِهم مُهْتَدُون﴾[1].

وفي آية أخرى يقولون:

﴿إنَّا وَجَدْنا آباءنا على أمةٍ وإنّا على آثارهم مُقتدُون﴾[2].

يقول: هكذا كان هؤلاء يخاطبون الأنبياء.

ثم يقول:

﴿أَوَلَوْ كان آباؤُهُمْ لا يَعْلمونَ شيئاً وَلاَ يَهْتَدُون﴾[3].

وعندما يدعو القرآن الناس إلى تخليص أعناقهم من أثار التقليد، فإنه يدعوهم في الوقت نفسه إلى الشك والتشكيك في ما إستوعبوه من آبائهم وأمهاتهم وأسلافهم ومحيطهم. إلاَّ أن القرآن عندما يدعو إلى الشك لا يريد أن يقول إن الشك حسن، بل يريد أن يقول: شكوا لكي تتمكنوا من الوصول إلى الحقيقة. فما لم يشك الإنسان في السنن المحيطة به، وفي التقاليد التي سار عليها الآباء والأجداد، فلن يبلغ الحقيقة. نعم، هذا هو نوع الشك الذي يدعو إليه القرآن يقول: شكوا في ما أخذتموه من أولئك حتى تستطيعوا التأكد

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٢٢.

(٢) سورة الزخرف، آية: ٢٣.

(٣) سورة المائدة، آية: ١٠٤.

من صحته. وهذا هو الذي دعوته بالشك المقدس، أي الشك الذي يكون مقدمة للعلم واليقين والوصول إلى الحقيقة.

للغزالي الذي عاش قبل ٩٠٠ سنة عبارة ترد في أحد كتبه حيث يقول، بعد كلام مسهب: يكفي في الأقوال أنها تثير فيك الشك بموروثاتك، وذلك لأن ما يلي هذا الشك هو البحث عن الحقيقة. والغزالي هذا من عجائب رجال الدنيا، لا دنيا الإسلام فحسب. إن سيرة حياة هذا الرجل عجيبة أيضاً.

لقد كان نابغة. كان يتلقى علومه في المدرسة النظامية بنيشابور، حيث وصل إلى مراتب علمية رفيعة. ثم سافر إلى المدرسة النظامية ببغداد، في وقت كان عميدها قد توفاه الله، وكانوا يبحثون عمن يصلح أن يخلفه في منصبه. ويومئذٍ كانت الصلاحية لتسنم مركز عمادة المدرسة النظامية ببغداد تعني أن يكون المرشح أعلم علماء عصره. ويقدم الغزالي إلى بغداد، وينتشر صيته في جميع المحافل والأوساط العلمية، ويطلع الناس على مقامه العلمي، ويجمعون على أنه الوحيد الجدير بتسنم مركز عمادة المدرسة النظامية ببغداد. لقد عرف الغزالي بأنه أعلم علماء أهل زمانه في العهد السلجوقي ـ ولعله كان في أيام ملك شاه ـ وكان أحياناً يقوم بالتوسط بين الخليفة في بغداد والملك السلجوقي ويحل ما يقع بينهما من خلاف، فحاز بذلك على أرفع المقامات الإجتماعية والروحية في زمانه.

هذا الشخص الذي طوى تلك المراحل العلمية، يقول في معرض شرح سيرة حياته في كتابه الموسوم «المنقذ من الضلال»:

«. . . أخذت أتعمق في التفكير في نفسي: هل أنّ هذه المعلومات التي حصلت عليها جاءتني عن طريق اليقين، أم أنها مجموعة من القضايا التي قلدت فيها هذا الأستاذ أو ذاك، وإنني قلت بصحتها لأن الأستاذ الفلاني قال أنها صحيحة إعتماداً على قول من جاء قبله بصحتها؟ فأدركت أن ذلك لا يكفي، واشتد هذا الشعور في نفسي شيئاً فشيئاً وازداد قوةً بحيث أنه شغلني واستغرق تفكيري، وحيثما كنت، في الدرس، وفي الصلاة، وفي البيت،

وفي الأزقة والشوارع، كنت أشعر بالألم في نفسي وبالحرقة في روحي، مما كان يقلق راحتي. ثم أخذ أثر ذلك يظهر في بدني، فهزلت وضعفت ونحفت، ولم أعد أصيب من الطعام إلا القليل. ولكني كنت أفكر. فمن جهة كنت أقول: إذا أردت أن أكون حراً في البحث عن الحقيقة، فماذا أصنع بهذا المقام وبرئاسة المدرسة النظامية العظيمة؟ رأيت أن ذلك لا يكون مع هذا المقام وهذه الرئاسة وهذا الإبتلاء وهذه الزعامة. ومن جهة أخرى لم أكن أستطيع شيئاً...».

وهكذا ظل الغزالي بين نارين، لا يدري كيف يتخلى عن مركزه الروحي والإجتماعي العظيم.

(... كانت هذه النار تحرقني بلهيبها. وأخيراً أعانني اللّه وقدَّرني على ترك المقامات الدنيوية...).

وهكذا كان، ولكنه أدرك أنه إذا أعلن ذلك فلن يتركه الناس وشأنه، ولن يتركه الملك حراً، بل يحمله على البقاء في مركزه. لذلك أعلن أنه يبغي الحج وإنطلق من بغداد إلى مكة في إجتماع وداعي حافل. ولكنه ما إن خرج من بغداد حتى الجنوب والجنوب الغربي، وإنحرف نحو الغرب متوجهاً إلى الشام والقدس، متنكراً في ملابس الدراويش، وأخفى حقيقته عن الجميع.

وفجأة عرف العالم أنه قد فقد الغزالي. أَتَخَلَّفَ عن القافلة وأفترسته الوحوش؟ أو وقع في بئر؟ أمات فجأة في ناحية من الأنحاء؟ لم يعثر عليه أحد، وغاب الغزالي عن الأنظار بشخصيته العظيمة تلك وظل هذا الرجل عشر سنوات في القدس يشتغل في البحث والتحقيق، مجهولاً من الناس. وسلك طرقاً مختلفة حتى إعتقد بنفسه أنه قد عثر على الحقيقة، وتغير فعلاً. وقد ألَّف أهم كتبه في هذه الحقبة. يقول عن ذلك:

(... كنت في بيت المقدس، فأسمع بإسمي يردده الناس، ولكني لم أكشف عن نفسي. كثيراً ما كنت أرى طلبة العلوم يتباحثون، ويقولون: قال الغزالي كذا.. وإن الغزالي يرى كذا وكذا في هذا الأمر. كنت أسمع كل

ذلك، ولكني لم أقل لهم إن الغزالي الذي تستشهدون به قد تغير وأصبح شخصاً آخر، وإن غزالي اليوم غير غزالي الأمس...).

يقول الغزالي في إحدى مقولاته: (تكفي أقوالي فائدة أنها تثير فيكم الشك في معتقداتكم الموروثة وتحفزكم على البحث عن الحقيقة بأنفسكم. فإذا إنصرفتم إلى البحث عن الحقيقة، عندئذٍ تدركون الحقائق).

هنا تظهر مسألة أخرى، وهي: أصحيح أن الأمر هكذا؟ أصحيح أن الإنسان إذا كان باحثاً عن الحقيقة، وإذا لم يكن معانداً، فإن الأبواب تتفتح أمامه؟ نعم إن من الأمور التي يذكرها القرآن في صورة عهد من اللّه هو هذا الأمر.

﴿والَّذِين جاهَدُوا فينا لنَهدِينَّهم سُبُلَنَا وإنَّ اللّه لَمَعَ المُحْسِنِينَ﴾[1].

أي أن من يسعى سعيه جاهداً في سبيل اللّه، فإنه لن يتركه يتخبط في الظلام، بل يفتح له أبواب الحقيقة ويرشد قلبه وعقله إلى سواء الطريق.

هنا الكلام كثير والقضايا كثيرة عن الذين ساروا على طريق البحث عن الحقيقة وعما وصلوا إليه من المقامات الرفيعة، وعن بحار الغيب التي تكشفت لهم، مما يستغرق وقتاً لا نملكه في هذه العجالة.

ولكني أكتفي بتلك الحكاية المعروفة فأذكرها لكم: (عن أبي عبد اللّه عليه السلام: أنَّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله صلّى بالناس الصبح فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه (كالذي تأخذه سِنَةٌ من النوم) ومصفراً لونه، قد نحف جسمه، وغارت عيناه في رأسه. فقال له رسول اللّه صلى الله عليه وآله: كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت يا رسول اللّه موقناً فعجب رسول اللّه صلى الله عليه وآله من قوله وقال: إن لكل يقين حقيقة، فما حقيقة يقينك؟ فقال: إن يقيني يا رسول اللّه هو الذي أحزنني وأسهر ليلي وأظمأ هواجري، فعزفت

---

(١) سورة العنكبوت، آية ٦٩.

نفسي عن الدنيا وما فيها، حتى كأني أنظر إلى عرش وقد نصب للحساب وحشر الخلائق لذلك، وأنا فيهم، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتنعمون في الجنة ويتعارفون وعلى الأرائك متكئون، وكأني أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذبون مصطرخون وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي. ولو شئت لذكرت لك مَن مِنْ أصحابك هؤلاء من أهل الجنة ومَنْ مِنْ أهل النار أفتجيزني بالقول؟ فقال رسول الله ﷺ: لا، أسكت[1].

﴿وَالَّذين جاهَدُوا فينا لَنهدِيَنَّهم سُبُلَنا وإنَّ اللَّهَ لَمَعَ المُحْسِنِينَ﴾[2].

إتضح لنا إذن أن هناك شكاً هو الشك الذي وصفناه بالمقدس، وهو الشك الذي يتجلى في كسر قيود التقليد، وفي حث الإنسان على البحث والسير نحو الحقيقة. أي أنَّه يثير الألم في نفس الإنسان. هل سبق لك أَن فكّرت في فلسفة الألم؟ نقول إن الألم شيء سيء. الألم كالشك فهل الألم جيد أم سيء؟ قد يقول قائل إن الألم سيء. ولكنه حسن في الوقت نفسه. فلولا الألم لما إستطاع الإنسان أن يحس بالمرض. كيف كان يحس بالمرض لولا الألم؟ إذا لم يشعر الإنسان بالألم في معدته فكيف يدرك أنَّه مصاب بالقرحة فيها مثلاً، لكي يبحث عندئذٍ عن الدواء أو العلاج بعملية جراحية؟ إذا لم تصب بالصداع فكيف تسرع إلى الطبيب طلباً للعلاج؟ الجوع نفسه ضرب من الألم الذي يزعج الإنسان، ولكنه ضروري ولازم، إذ لولا شعور الإنسان بألم الجوع لما ذهب يبحث عن الطعام. ولولا إحساسه بالعطش ما بحث عن الماء. فالألم في الوقت الذي يؤذي الإنسان فإنه يشير إلى حاجة الإنسان الطبيعية. فمن طبيعة جسمك أنه إذا إحتاج إلى الطعام أن يسلط عليك ألم الجوع. وعندما يريد جسمك أن يقول أنَّه بحاجة إلى الماء، يثير فيك الشعور بالعطش. وإذا أراد أن يشعرك بوجود تعفن أو خلل في العضو

---

(١) أُصول الكافي، ج٢ ص٤٤. قصص الأبرار، ج١ ص٥٩.
(٢) سورة العنكبوت، آية: ٦٩.

الفلاني، فإنه يشعرك بذلك عن طريق الألم. وعليه فالويل للمريض الذي لا يحس بآلام مرضه، إنه حينئذٍ يظل جاهلاً بمرضه حتى يتفاقم ويكون العلاج قد فات أوانه. وعليه فإن الألم سيء لأنه يعذب الإنسان والإنسان لا يريد أن يتعذب. إلاّ أن الألم حسن من حيث كونه يعلن عن حاجة الإنسان الطبيعية.

والشك المقدس حكمه حكم الألم الروحي. فإذا كان الألم موجوداً فذاك أمرٌ حسن. تقول الروح للإنسان: أريد غذاء، أريد علماً، فأنا لست حيواناً، ولا نباتاً ولا جماداً. أنا روح خلقني اللّه أوسع من هذه السموات، لا بدَّ لي من أن أعرف العالم، لا بدَّ لي أن أفهم من أين أتيت، وأين أنا، وإلى أين أذهب. أَلَمُ ٱلروح يُعلن عن نفسه في الإنسان بصورة الشك ويقول: عليَّ أن أفهم. عليّ أن أعرف. وما أجمل ما يقوله (مولانا):

(الحسـرة والتـأوه أحيـانـاً مـرض وزمـان المـرض كلـه يقظـة)

فالألم في المرض دليل الحاجة:

(أكثـرهـم يقظـةً أشـدهـم ألمـاً وأكثرهـم ذكـاءً أشـدهـم إصفـراراً)

فالذي لا يحس بالألم إنما هو الغارق في النوم. بل إن النائم لا فكر له:

(فلتعلـم إذن هـذه الحقيقـة، أيهـا البـاحـث عنهـا:
مـن كـان يحـس بـالألـم فقـد شـم الـرائحـة)

وإليكم مثلاً إجتماعياً: هناك كثير من الناس ممن لا يقلق راحتهم شيء، فكل ما يحدث في مجتمعهم، حتى لو أكل الناس بعضهم بعضاً، لا يعنيه ذلك ما دام الأمر لا يمسه، وما دام طعامه جاهزاً، ومسكنه حاضراً، ومعاشه الخاص موفوراً. إنه لن يهتم بما يجري في المجتمع، حتى وإن كان جاره فقيراً لا يملك نقيراً، فينام مع أطفاله يتضورون جوعاً. ليس من شأنه إن كانت العدالة تسود المجتمع أم يسوده الظلم. إنه لا يفكر في أمثال هذه الأمور. يقال عن أيام (المشروطة) إن الناس كان بعضهم يؤيد (المشروطة) وبعض آخر يؤيد (المستبدة). فسئل أحد الأشخاص عن الجانب الذي يؤيده،

أيؤيد الحكم الدستوري أم الحكم الإستبدادي؟ فقال: أنا صاحب عيال! وهذا حال بعضهم في الحياة، فهم أصحاب عوائل ولا تهمهم أية مسألة أخرى. إلا أن شخصاً آخر، هو السيد الأسد آبادي، كان يعيش في إيران، ولكنه يتألم لأن هناك من يتألم في الهند. إنه يتألم لكل العالم الإسلامي الذي يرزح تحت نير الإستعمار. والألم يعذب الإنسان ويقض مضجعه. فأيهما الأفضل؟ أهذا الذي يتألم، أم ذاك الذي لا يتألم؟ إن ألماً كهذا يوازي ألف سنة من اللاألم الذي يسمونه السعادة والهدوء.

الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يشير إلى هذا بقوله[1]:

«أوَ أَبيتُ مِبطاناً وحولي بطون غرثىٰ وأكباد حرّى؟ هيهات أن يقودني جشعي إلى تخير الأطعمة ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع»! أَوَ أكونُ كما قال القائل:

وحسبك داء أن تبيت ببطنة وحولك أكباد تحنُّ إلى القدّ

الإنسانية هي التألم. يقول الإمام: إنني أعرف طرق التنعم جميعها، وقادر عليها، وألذ الأطعمة في متناول يدي إذا شئت. أتظن أن عقلاً كعقل علي لا يتوصل إلى ذلك، ولا يدري ان بالإمكان ارتداء أفخر الملابس؟ كم تجد في العالم أشخاصاً من ذوي الآلام؟ آلام من هذا القبيل؟ نعم، إنهم موجودون، وكانوا موجودين ولكنهم إن لم يكونوا بهذه الدرجة، فبدرجة أدنى قليلاً.

أسألك: ليس الألم شيئاً حسناً، ولكن هذا الضرب من الألم، أجيد هو أم رديء؟ أيحسن بالمرء أن يحمل آلاماً كهذه أم لا يحسن به؟

ما الإنسانية إلاّ بالتألم!

الشك للإنسان ألمٌ للروح. إنني لا أقصد شك الكسالى، فهؤلاء

---

(١) نهج البلاغة، رسالة الإمام علي عليه السلام إلى عثمان بن حنيف، واليه على البصرة.

يشكّون ويظلون في شكهم أربعين سنة وهم في سبات عميق في بيوتهم. إني أقصد شك ذوي الغيرة الذين لا يهدأون لحظة حتى يكتشفوا الحقيقة. هذا هو ألم الروح، هؤلاء ان يفتح أمامهم طريق الوصول إلى الحقيقة.

هنا لا بدَّ من الإشارة إلى أمر آخر. كنا قد قلنا إن هناك نوعين من الشك: الشك المقدس والشك غير المقدس. فما هو الشك غير المقدس؟ إن هذا النوع من الشك كثير ووافر. وهناك من الناس من يشك كثيراً. فهو مريض، أي إن كثرة الشك عنده مرض بحد ذاتها. وإنك لتجد أمثلة من هؤلاء في العبادات والصلاة والطهارة والنجاسة. فهناك من يشك كثيراً في الصلاة بحيث يصطلح عليهم بكثيري الشك، وقد يصل شكهم حد الوسواس، وهو لا أساس له. أي في الوقت الذي يكون فيه الإنسان السويّ على يقين يكون هذا على شك. وهذا ضرب من السلوك، وعلى مثل هذا الإنسان أن يعالج نفسه، ولعلاجه طريق. لذلك يقولون في الصلاة: لا شك لكثير الشك، أي أن لكل شك طريقة في إزالته (يبني على الأكثر، كالشك بين الثلاث والأربع، وبين الأربع والخمس) إلاّ الكثير فإنَّه يبني على الصحة، لأن الإسلام لا يريد من كثير الشك أن يظل كثير الشك.

وهناك من يبلغ حد الوسواس في الطهارة والنجاسة، فيشك ويشك ويشك. وقد يشك آخرون في القراءة في الصلاة، في قراءة (ولا الضالين) أقالها صحيحة أم لا؟ هناك بين طلبة العلوم الدينية كثيرون من المصابين بالوسواس. إن الذين يفكرون كثيراً بحيث يتعبون من التفكير يكونون عادة مؤهلين للإصابة بالوسواس إذا كان تفكيرهم متجهاً إلى الأمور الدينية. ولقد صادفت أناساً لهم وساوس عجيبة لا يمكن تصديقها. كان بعضهم في القديم يغطس في أحواض الحمامات العميقة (الخزانات) إلى الأعماق بحيث كان يضرب برأسه قعر الحوض، ومع ذلك كان يشك فيما إذا كان الماء قد غطى رأسه أم لا. كنت أعرف شخصاً وسواسياً قلّما كان يصدّق أحداً، ولكنه كان يثق بكلامي. كان يقرأ المسائل الدينية في (الرسائل العلمية) ولكنه لم يكن يصدق بها، بل كان يأتي ويسأل عنها مرة أخرى. وكان يواجهني بأسئلة

عجيبة تارة ومضحكة تارة أخرى. كنا في صلاة الجماعة وفي الركعة الأولى، فسجد الجميع وقاموا، ولكنه عندما قام إصطدم رأسه بظهر شخص في الصف الذي أمامه. فقال إن صلاته قد بطلت. فقلت: لماذا؟ فقال: هذه سجدة إضافية. وأمثال ذلك. هذا مرض من الأمراض العقلية، أي أن عقله ضعيف. فما لم يكن العقل ضعيفاً، والفكر ضعيفاً، فلن تصل الأمور إلى هذا الحد. فما العلاج؟ علاج الوسواس هو الإهمال. هذا هو حكم الإسلام. فإذا أصيب أحد بالشك الكثير، أو بالوسواس، فليس أمامه إلاّ طريق واحد للعلاج، وهو أن يهمل الأمر. يتخيل أن جسمه قد تنجس، فعليه أن يقول لنفسه: إنَّ الإسلام يريد مني لباساً بهذا الجسم النجس. يشك في صحة قراءته، فليقل: إن الإسلام يقبل مني هذه القراءة وإن كانت غلطاً. هذا هو الحكم.

سأل أحد هؤلاء الشكاكين الوسواسيين أحد العلماء من مراجع التقليد في قم، قائلاً: إنني أشك في النية، لا أستطيع أن أنوي، فمهما فعلت لكي أنوي لا أستطيع. النية هي أنك عندما تقف للصلاة، مثلاً، تكون عارفاً بما تفعل. فقد تقف لصلاة الظهر ولكنك لا تدري إن كنت تريد أن تصلي أو أن تتريض. هذا يعني أنك لم تنو، ومرة لا تدري إن كانت الصلاة التي تريد أداءها ذات ركعتين أو ذات أربع ركعات، ومعنى هذا أنك لم تنو. وقد تقف للصلاة ولا تدري إن كانت الركعات الأربع الأول هي صلاة الظهر، والركعات الأربع التاليات هي صلاة العصر، فهذا يعني أنك لم تنو ولكنك إذا ما وقفت للصلاة وسئلت عما تريد أن تفعل، تقول إنك تريد أن تصلي أي صلاة؟ صلاة الظهر، أربع ركعات، الواجبة، وكان كل ذلك حاضراً في ذهنك، فهذا يكفي. إن مجرد حضور عمل الإنسان في ذهنه هو النية. فإذا جاء هذا الشخص ليقول إنه لا يستطيع أن ينوي، ترى ما الذي يمكن أن يقوله له هذا العالم الديني؟ سأله: من تقلد؟ قال: أُقلدك أنت: فقال له: أنا أفتي بأن النية في الصلاة ليست واجبة. فهدأ باله وانصرف. وبعد ساعتين عاد ليقول: لا أستطيع أن أمتنع عن النية، فمهما حاولت إغفالها فإنها تأتي بنفسها. فقال له: سواء أتت النية أم لم تأت فأنا أفتي بصحة صلاتك. أليس

هذا، إذن، إختلالاً في فكر الإنسان؟ لا أدري إن كان هذا ناشئاً من إختلال عصبي أو روحي، إلاّ أن هذا هو طريق العلاج.

هنالك آخرون تصيبهم كثرة الشك هذه لا في فروع الدين، بل في أصوله، والعياذ باللّه. إنهم يشكون في كل شيء. وهذا هو الشك غير المقدس. إنه الوسواس. وطريقة علاج أمثال هؤلاء، كما يقول العلماء، هو هذا: إذا كان المريض من رجال العلم والفكر والمنطق، فينبغي حمله على الإشتغال بالعلوم الرياضية بعض الوقت، وذلك لأن الرياضيات من العلوم الإستدلالية التي تعتمد على البراهين البسيطة، كالهندسة مثلاً. وبهذا يمكن تصحيح مسار ذهنه المنحرف. أما إذا كان المصاب بكثرة الشك والوسواس من عامة الناس، فإن طريق علاجه مختلف. إن علاجه في العبادة نفسها فإذا أغفل كل شكوكه وأكثر من العبادة، وبخاصة الإكثار من تلاوة القرآن ومن الذكر وقول: لا قوة إلاّ باللّه. توكلت على الحي الذي لا يموت. الحمد للّه الذي لم يتخذ صاحبةً ولا ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيراً. إذ الإنسان إذا أكثر من ذكر اللّه بروحه وقلبه، فإن هذه الوساوس وهي وساوس شيطانية، تزول عنه.

جاء رجل إلى رسول اللّه ﷺ وقال: أدركني يا رسول اللّه أدركني، لقد هلكت. فنظر إليه رسول اللّه ﷺ وقال له، قبل أن يقول الرجل شيئاً: أنا أقول لك ما بك. جاءك الشيطان ليسألك: من خلقك؟ قال: نعم يا رسول الله. قال: فاجبته أنت: اللّه هو الذي خلقني. قال: نعم يا رسول اللّه. قال جاءك ثانية يسألك: قل لي من خلق اللّه، فلم تستطع أن تجيب. قال: إي والذي بعثك بالحق لكان كذا هو ذاك. فقال رسول اللّه ﷺ: ذاك واللّه محض الإيمان. إن شكك هذا شك مقدس. فعندما تتولد هذه الوسوسة في قلبك، فتضطرب هذا الإضطراب وتهرع إليَّ تريد أن تهرب من هذا الشك لائذاً بي، يكون هذا هو الإيمان عينه، واللّه ينجيك.

كيف ينجيه اللّه، وقد كان من عامة الناس؟ سأله رسول اللّه ﷺ:

أأنت شديد الإضطراب والخوف؟ قال: نعم يا رسول اللّه. فقال: أعبد اللَّه وأذكره كثيراً، يزل عنك ما تجد من قلق وإضطراب. وهكذا كان.

إن المرء قد يصاب خلال حياته بالشك والحيرة، وعلى الأخص في فتـرة الشباب، حتى في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة أو أكثر، في السابعة عشرة أو الثامنة عشرة أو قد لا يصاب به إلاّ في الثلاثين. إنه ثورة في أفكار الإنسان الدينية وعقائده، يصيبه لأنهُ تقبَّل عقائد أبويه وأفكارهما بغير أن يحتمل فيها أي خلاف. ولكنه إذ يكبر يدرك فجأة أن ما أخذه عن أبويه قد لا يكون هو الحق، فينتابه القلق والإضطراب. في هذه المرحلة يصاب الشاب بحالة من الحساسية لا بد معها من العناية به ورعايته، ولا يجوز خلال هذه الفترة أن يعامل الشاب معاملة خشنة، وخاصة فيما يدور حول الشؤون الدينية. كثير من الشبان عندما يصلون إلى هذه المرحلة ـ وهي مرحلة طبيعية ـ تظهر فيهم حالة من محاولة الإعتراض على آبائهم وأمهاتهم وأصحابهم، فيتصور هؤلاء أن هذه الحالة دليل على خبث هذا الشاب وفساده، فيعاملونه بفظاظة: أسكت! ما هذه الأقوال التي تقولها؟ إنك تكفر بهذا الكلام! وما إلى ذلك، مع أنه يتساءل ليس غير، فتأتي هذه المعاملة لتزيد من عناده وعصيانه.

أما في المجتمع، فقد يحدث فيه مثل ما يحدث لدى الفرد. فكما إن الفرد قد يمر بمرحلة إنتقالية في فترة من حياته، فتعتوره حالة من القلق والإضطراب، كذلك يمكن للمجتمع أن يمر بمرحلة إنتقالية مشابهة. فمثلاً قد يحدث تحول أدبي أو ثقافي عن الوضع الفكري القائم لدى المجتمع، كما حدث في المجتمعات الغربية قبل مئتي سنة فقبل قرنين، يوم لم يكن العلم قد تقدم وتطور إلى هذا الحد، كان المجتمع الأوروبي واقعاً تحت وطأة حالة شديدة من الشك والتردد والإنكار في المسائل الدينية. وهناك مجتمعات تمر بهذه المرحلة اليوم، ولذلك فإن مواجهة أمثال هذه المجتمعات محفوفة بكثير من الحساسية الدقيقة. وهذا هو الذي يجعل مهمة المجالس الدينية، كمجلسنا هذا، صعبة وشاقة. في الماضي كان مجتمعنا أشبه بالطفل، لا يفكر

أصلاً في كثير من المسائل، ولكنه الآن بدأ يفكر فيها، وبذلك أخذ المجتمع بطرح الأسئلة والمجتمع عندما يسأل يريد جواباً مقنعاً.

وصلتني رسالة من أحد الذين تلقوا تعليمهم في أوروبا، وهو رجل متدين عميق التفكير. كتب يقول إن شبابنا الإيراني في أوروبا أحوج ما يكون إلى معرفة الحقائق الدينية، وهو أشد ما يكون تعطشاً إلى ذلك. إن مؤتمراً أقيم حول مسألة دينية بسيطة كان له تأثير نافع كبير. يقول الرجل إنه عندما كان يتكلم حول بعض المسائل الإسلامية الإقتصادية، وخاصة الربا، قام المسؤول الإجتماعي عن نشاط الطلبة وقال إنه يعترف الآن بأنهم لم يكونوا يعرفون الإسلام على حقيقته. بإلقاء كلمة واحدة يعترفون مثل هذا الإعتراف. هناك مسائل كثيرة أخرى. خذ مسألة حقوق المرأة. إن أحداً قبل مائة سنة لم يكن يخطر له أنَّ في الإسلام مسألة بإسم حقوق المرأة. لقد كانت موجودة فعلاً ولكن أحداً لم يفكر فيها. أما اليوم فهناك من يفكر فيها، ويطرح الأسئلة، ويريد الأجوبة. إن أحداً في الماضي لم يكن يعني بالتفكير في الربا وقضايا أخرى، مثل رأس المال وغيره، أو فيما إذا كان في الإسلام نظام إقتصادي، وكيف يمكن أن يكون، وإذا كان موجوداً فهل هو يتطابق تماماً مع النظام الرأسمالي، أم مع الأنظمة الإشتراكية، أم أنه نظام مستقل. إنه لا هذا ولا ذاك، بل هو نظام مستقل فإذا كان نظاماً مستقلاً، فما هي حقيقته وخطوطه؟ بل إن الأسئلة تطرح حتى حول الأفكار المادية وما يدور في فلكها. إن التساؤل ليس صعباً، وهناك اليوم أسئلة لم يكن يطرحها أحد فيما مضى.

إنه لمن أشق الأمور على القادة الإجتماعيين والمصلحين الدينيين أن يقوموا بواجباتهم في مجتمع يمر بمثل هذه المرحلة من الثورة والتطور والتحول، كما هي الحال بالنسبة للتعامل مع شاب في دور المراهقة ويمر بمثل هذه المرحلة الإنتقالية. يقولون إن الشاب في دور المراهقة يمر بمرحلة من الإنطوائية، أي إنه يتجه إلى داخل ذاته، ويأخذ بالتفكير في أمور خاصة وتطرأ عليه أفكار خاصة. لذلك لا بدَّ من الحذر الشديد في التعامل مع

الشاب وهو يمر بهذه المرحلة. كذلك الأمر مع المجتمع الذي يمر بمرحلة مماثلة، فالتعامل معه من أصعب الأمور على القادة الدينيين.

وعليه، لا ينبغي التخوف من الشك إذا كان شكاً مقدساً، على شرط أن لا يجعل الشكاك من هذه الحالة ملجأً له ومستقراً، بل عليه أن يمر بها مروراً كما يمر بمعبر من المعابر، وعلى شرط أن يكون المجتمع قادراً على الإجابة بما يشفي الغليل على هذا الألم الروحي.

هذه مقدمة أوردتها للبحث عن الحقيقة وهو من المواضيع التي يكثر حولها التساؤل. أسأل اللّه تعالى أن يوفقنا للعبور من هذا المعبر بسلام.

والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته.

الشدائد والصعاب

سبق أن قلت في محاضرة ماضية إن من الأمور التي تؤدي إلى كمال النفس وتهذيبها وصفاء الأخلاق وإثارة الطاقات والقوى الخيّرة الكامنة في الإنسان، وتكون بمثابة قوة محركة لجهاز الوجود الإنساني هي الشدائد والصعاب والمصائب. والآن أود أن أزيد ذلك توضيحاً.

الشدائد ألطاف إلٰهية:

كثيراً ما يرد في القرآن وفي الأحاديث أن اللّٰه قد إبتلى فلاناً من الأنبياء أو من عباده الصالحين بالشدائد. أو نقرأ إن اللّٰه يرسل البلايا والمصائب على من هم موضع لطفه ورحمته خاصة. أو أن الشدائد والمصائب هدايا إلهية. من ذلك مثلاً الحديث الذي يقول: «إنَّ اللّٰه يتعاهد المُؤمِن بالبلاءِ كما يتعاهد الرجلُ أهله بالهدية من الغَيبة». أو الحديث الآخر القائل: «إن اللّٰه إذا أحبَّ عبداً غتّهُ بالبلاء غتّاً». أو الرواية التي مضمونها إن الرسول الأكرم ﷺ لم يكن يطعم من طعام من لم يَرَ شِدَّةً ولا مصيبة، إذ كان يرى في ذلك علامة على بعد الشخص عن اللّٰه.

وهنا بالطبع يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل: كيف يكون العبد موضع عطف اللّٰه ورحمته ورضاه ثم يقتضي ذلك أن يواجه هذا العبد الشدائد والمصائب؟ إن ما يتبع المحبة والعطف توفير الراحة والرفاه، لا الشدائد والمصائب. هنالك تعبير آخر يرد في القرآن والسنَّة مما يثير سؤالاً آخر، وذلك هو تعبير (الإمتحان) وإن اللّٰه يبتلي عباده بالشدائد ليمتحنهم فما معنى

هذا؟ أوليس اللّه عليماً ببواطن الناس حتى يمتحنهم ليزداد علماً بهم؟ أوليس القرآن هو القائل: **﴿وَمَا يَعْزُبُ عن رَّبِّك من مِثقالِ ذَرَّةٍ في الأرض ولا في السَّماء ولا أصغرَ من ذَلِك ولا أكبر إلاَّ في كتابٍ مُبينٍ﴾**[1] فما معنى الإمتحان؟

الشدائد البناءة:

يسهل الرد على السؤالين المذكورين إذا عرفنا فلسفة البلايا والشدائد والمصائب وآثارها في كيان الإنسان، وإذا عرفنا أنَّ الكثير من الكمالات لا يتحقق، إلاَّ إذا إصطدم الإنسان وفق القوانين الكونية بالشدائد والصعاب، وإلاَّ إذا حدث بينه وبينها إحتكاك عنيف، وإلاَّ إذا صمد في حلبة الصراع مع ما يعترضه من مشاكل.

ولا يعني هذا إن أثر الشدائد والمصائب هو مجرد ظهور جوهر الإنسان الأصيل، أي أن لكل إنسان جوهره الأصيل المختفي كالمعدن تحت التراب، وإن الشدائد لا تفعل شيئاً سوى الكشف عن ذلك الجوهر فحسب. كلا، ليس الأمر كذلك، إنه أرفع من ذاك، فالشدائد والمصائب والبلايا تعمل أيضاً على تكامل الإنسان وتبديله وتغييره. إنها كالكيمياء التي تبدل المعدن من حال إلى حال. إنها بناءة، تخلق من الإنسان إنساناً آخر، تحيل الضعيف قوياً، والوضيع رفيعاً، والفج ناضجاً. إنها تنقي وتزيل الشوائب والصدأ. إنها تثير وتحرك وتشحذ الذكاء وترهف المشاعر، وتزيل الوهن والتراخي.

وعليه فلا يجوز إعتبارها سخطاً وغضباً، إنها لطف في صورة سخط، وخير في صورة شر، ونعمة بمظهر نقمة.

وفي غضون ذلك، تكون العناصر ذوات الإستعداد الأكبر أكثر إنتفاعاً بهذه الألطاف المرتدية رداء الغضب، النعم المتشبهة بالنقم. إن أشخاصاً من

---

(١) سورة يونس، الآية: ٦١.

هذا القبيل لا يستفيدون مما يصيبهم من شدائد، فحسب، بل هم يطلبونها ويخلقونها وهذا هو جواب السؤال الأول: كيف يبتلي اللّه أحباءه بالبلاء.

الإمتحان الإلهي:

أما عن السؤال الثاني عن معنى الإمتحان في هذه الحالات، فإن جانباً من الجواب عليه قد ورد فيما سبق قوله.

إن وضع الشيء موضع الإمتحان والإختبار يكون الهدف منه أحياناً تعريف الشيء المجهول، أي جعل المجهول معروفاً، فيتوسلون لتحقيق ذلك بما يعتبرونه ميزاناً أو مقياساً، مثلما يضعون بضاعة ما في الميزان ليعرفوا وزنها المجهول عندهم. فالميزان ليس سوى وسيلة للوزن، ولا أثر له إلاّ في تحديد الوزن الحقيقي للجسم، فلا يزيد فيه ولا ينقص. كذلك الحال في جميع الموازين والمقاييس. فميزان الحرارة يقوم بقياس درجة الحرارة في الجو أو في جسم الإنسان. والمتر يقيس لنا الطول فيعينه. وعلم المنطق، الذي يسمى علم الميزان أيضاً، يقيس لنا أشكال الإستدلال فإذا ما حصل خلل أحياناً في صيغة الإستدلال، فإن القواعد المنطقية تكشف عن ذلك الخلل.

إذا كان معنى الإمتحان هو إستعمال الميزان والمقياس لكشف المجهول فذلك لا يصح بالنسبة للّه.

إلاّ أنّ للإمتحان معنىً آخر، وهو الإنتقال من القوة إلى الفعل والتكامل، فاللّه الذي يمتحن بالبلايا والشدائد إنما يريد إيصال كل إمرىء إلى ما يليق به من الكمال.

إن فلسفة الشدائد والبلايا ليست قياس الدرجة والكمية فحسب، بل إنها زيادة في الوزن وإرتفاع بالدرجة وإكثار من الكمية. إن اللّه لا يمتحن لإظهار الوزن الحقيقي ودرجة معنوية كل فرد وشخصيته، إنما هو يفعل ذلك لكي يزداد وزن الشخص الحقيقي وترتفع درجة معنويته وشخصيته. إنه لا

يمتحن ليعرف من يستحق الجنة ومن يستحق النار، بل إنه يبتلي الناس بالشدائد والمصائب لكي يتيح لمن يريد الجنة أن يهيء نفسه عن طريق هذه الشدائد والبلايا ليكون جديراً بدخولها، والذي لا جدارة له يبقى في مكانه.

بعد أن ينصح الإمام علي عليه السلام والي البصرة، عثمان بن حنيف، في الرسالة التي بعث بها إليه بأنه ينبغي ألاّ يكون همه التنعم، وألا يغفل عن أداء واجبه، يشير إلى حياته البسيطة البعيدة عن الترف، وكيف إنه يقنع بخبز الشعير، ويبتعد عن كل تَنَعُّم ورفاه، ثم يقول: قد يصيب بعضهم العجب كيف إن علياً، بهذه الجشوبة من الطعام، يستطيع أن يقهر الشجعان من الأعداء وهو الذي لا بدَّ أن يكون ضعيفاً من جرأء غذائه الزهيد؟ فيرد على أمثال هؤلاء ويقول إنهم مخطئون، إن خشونة العيش لا تضعف القوى، بل إن التنعم وحب الترف هما اللذان يذهبان بالقوة، ويضرب على ذلك مثلاً بقوله: **«ألا وإنَّ الشَّجرة البَريَّة أصلبُ عوداً، والرَّوائِعَ الخَضِرة أرقُّ جُلوداً، والنَّابِتات العِذْيَة أقوى وَقُوداً»**. فالرجال الذين عركتهم الأيام وقوت عزائمهم المحن وعانوا النصب والتعب أقوى تحملاً وأشد تمكناً من الذين تعهدتهم الأيدي الحنون تزيل عنهم كل شقاء قبل أن يمتحنوا به، ثمة إختلاف بين طاقة باطنية تنبع من الداخل وتلك التي تستعين بقوة من الخارج. المهم هو أن تبرز طاقات البشر الداخلية التي لا حدَّ لها ولا حصر.

يقول الإمام علي عليه السلام لا تقولوا: **«اللهمَّ إنِّي أعوذُ بك من الفِتنة»** إذ ليس هناك من لا تواجهه المصائب والفتن، بل قولوا: **«اللهمَّ إنِّي أعوذ بِكَ من مُضِلاَّت الفِتن»**.

تربية المترفين:

كلما كانت المواجهة مع الشدائد أكبر، كان أثرها في التربية، والتكامل والصقل أعمق، أما تجنبها فله أثر معاكس. لهذا قال المختصون إن أشد الضرر الذي قد يلحق بالأطفال والأحداث هو ذلك الذي يرتكبه الأبوان الجاهلان من باب المحبة والتعلق الشديد بأطفالهم، ويتمثل ذلك

بالإسراف في تدليلهم، والحيلولة دون مواجهتهم للشدائد والصعاب، وتربيتهم على توفير كل أسباب الراحة والرفاه لهم، الأمر الذي يبني أطفالاً ضعافاً، فكأنهم قد نزعوا عن أبنائهم الأسلحة التي كانو سيواجهون بها مشاكل الحياة، إنهم يربون أطفالهم بحيث أنهم ينهارون عند أول تغيير يطرأ على حالهم، كالذي يربي أطفاله دون أن يعلمهم السباحة أو حتى يسمح لهم بالدخول إلى الماء، وفجأة يرون أنفسهم في ألْيَم يواجهون خطر الغرق، فالسباحة ليست من الأمور النظرية التي يمكن تعلمها بالجلوس في زاوية الغرفة ومطالعة الكتب عنها، إنها فن، وفن عملي، فلا بدَّ من الدخول إلى الماء، وبذل الجهد هناك، والتعرض للغرق مرات حتى يتعلم المرء السباحة فينجو من الغرق إذا أوشك عليه.

ذكرت في بداية الكلام هذا الحديث: «إنَّ اللّه إذا أحبَّ عبداً غتَّهُ بالبلاءِ غتّاً» والغَتّ بمعنى الغمس في الماء، أي أن اللّه إذا أحب العبد غمسه في الشدائد وألقاه فيها، فلماذا؟ لكي يتبين طريق الخروج منها، ولكي يتعلم السباحة في محيط البلاء، فما من وسيلة أخرى غير ذلك. إن لطف اللّه ومحبته هي التي تضع الإنسان في مواجهة المشاكل، وهي التي تتيح للإنسان أن يتعلم السباحة في أقيانوس الحوادث ليخرج منها سالماً، إن ذلك ولا شك دليل المحبة واللطف.

يقول علماء الحيوان إن أنواعاً من صغار الطير عندما ينبت عليها الريش، تخرج بها أمهاتها من أعشاشها وترتفع بها في الفضاء، ثم تتركها تهوي لكي تسعى بنفسها لتعلم الطيران، فتروح صغارها تضرب الهواء بأجنحتها حتى تتعب وتوشك أن ترتطم بالأرض، عندئذٍ تسرع إليها الأم وتفرش جناحها تحتها، فتجنبها الموت المحقق، وتعيد التجربة وتحلق بالفراخ، إلى أعلى وتطلقها فتضرب الفراخ بأجنحتها وتعلو وتهبط حتى تتعب فتنجدها أمها، ومرة أخرى تتكرر التجربة حتى تشتد أجنحة الفراخ وتتقن التحليق والطيران.

إن هذه الفطرة الطبيعية ينبغي أن تستخدم في تربية إبن آدم، فيعرض الطفل لمشاكل متناسبة يتعلم كيف يتقيها، ولكن أشرف المخلوقات هذا غالباً ما يفعل العكس تماماً، فالأغنياء يجنبون أبناءهم العمل وبذل الجهد، ظناً منهم أن العمل من شيم الفقراء، فيربون أطفالهم تربية ينشأون معها ضعفاء قليلي الخبرة والتحمل.

يقول (جان جاك روسو) في كتابه(إميل) بخصوص هذا النوع من التربية: (لو أن الناس ظلوا طول عمرهم في البلد الذي ولدوا فيه، ولو أن السنة كانت فصلاً واحداً فقط، ولو أن الناس لم يكونوا قادرين على تغيير مصائرهم، لما كان في هذه التربية الكثير مما يستوجب التقريع، بل لكانت جيدة في بعض جوانبها. ولكن إذا أخذنا التطورات السريعة في حياة البشر بنظر الإعتبار، فلا بدَّ أن نقر بأن ليس هناك ما هو أشد خطأً وأكثر غباءً من هذا اللون من التربية التي يربى عليها الأطفال، بإقفال الحجرات عليهم لئلاً يقعوا، ويزرع الخدم والحشم حواليهم، فتكون النتيجة أن الطفل يهلك عند أول زلة).

ويضيف أيضاً: (إن بقي الجسم مرفهاً زمناً طويلاً فسدت الروح، إن من لا يعرف الألم والعذاب لا يعرف لذة الشفقة ولا حلاوة الرحمة، إن أمرءاً هذا شأنه ولا يتأثر قلبه بشيء، لا يكون جديراً بالمعاشرة بل يكون كالوحش بين الآدميين).

فلسفة الواجبات الشاقة:

إن العبادات والتمارين التي يتكرر ورودها في الشريعة الإسلامية المقدسة نوع من الرياضة الروحية، وضرب من تحمل الشدائد والمصاعب، إذ إن بعض تلك العبادات صعب حقاً.

الجهاد واحد من العبادات، ومن الطبيعي أنه لا يأتلف مع التربية المدللة الخانعة. ينقل عن الرسول الكريم قوله: **«مَنْ لم يَغْزُ وَلَم يُحَدِّث نَفْسه بِغَزوةٍ، مَاتَ عَلىٰ شُعْبَةٍ من النفاقِ»**. وهناك أنواع من الحواجز الكدرة لا

يزيلها غير الجهاد والصدام في ساحة الحرب، وثمة صفات خلقية لا تستبين إلاّ في ميدان الوغى، فالشجاعة والإقدام إلى جانب الإنزواء للقراءة والدرس لا يظهران للعيان.

إن الحج، وهو عبادة من العبادات الأخرى، واجب على كل مستطيع أن يؤديه ولو مرة واحدة في حياته، وهو من العبادات التي لا تخلو من عناء ومشقة.

يقول علي عليه السلام إن اللّه جعل البيت، الذي أوجب على الناس الطواف حوله، في بقعة من الأرض غير مستوية وغير معمورة من بقاع العالم. ولو شاء لجعله في مكان ذي حدائق غنّاء وأشجار مثمرة ومتنزهات سائغة، ولو فعل هذا لما كان هناك إمتحان ولا إختبار ولا مشقة يتحملها العبد، فكان الناس يؤمون المكان للتنزه، فلا يتحقق الهدف المقدس من ذلك: **«ولكنّ اللّه يختبِر عبادَه بأنواع الشدائد ويعبِّدهم بأنواع المجاهد ويبتليهم بضروب المكاره إخراجاً للتكبُّر من قلوبهم وإسكاناً للتذلُّل في نفوسهم وليجعل ذلك أبواباً فُتَّحاً الى فضله وأسباباً ذُلُلاً إلى عفوه»**.

العسر والحرج:

وفي الختام أشير إلى نقطة واحدة، فقد تتساءلون: إذن لماذا يقال إن لا عسر ولا حرج ولا تكلف ومشقة في الإسلام؟

هذان موضوعان مختلفان. صحيح إن دساتير الشرع الإسلامي المقدس مبنية على عدم التكلف والحرج: **﴿وما جعل عَلَيكُمْ في الدِّينِ من حَرَجٍ﴾**[1]. ولكن هذا لا يعني إن الإسلام قد أقام أسسه التربوية على تربية المدلّلين والضعفاء فتربية أناس ضعفاء شيء، وعدم العسر والحرج في التكاليف الإسلامية شيء آخر.

---

(١) سورة الحج، آية: ٧٨.

آثار الإيمان وفوائده

في موضوع الإيمان وجهان يلفتان النظر: الأول هو: ما منشأ الإيمان والعقيدة الدينية، والعوامل التي تسوق الإنسان نحو الدين والإيمان؟ هل هي عوامل داخلية أم خارجية؟ أي هل هي نابعة من الفطرة الإنسانية الأصيلة أم إن بعض العوامل الخارجية هي التي تسوق الناس إلى تلك الوجهة؟ وبعبارة أخرى: ما هو أصل الحس الديني وأساسه؟ وكم يوجد في هذا الأصل من الحقيقة؟

والوجه الآخر هو فوائد الدين والإيمان وآثارهما، ولكل من هذين الموضوعين مجال بحثهما الواسع.

رأسمال أم عبء؟:

يتناول بحثنا أثر الإيمان والعقيدة الدينية. هل يمكن لإنسان أن يكون مؤمناً ذا عقيدة ثم لا يكون له دين ولا إيمان وأن يعيش في حالة لا دينية؟ إنه لمن الجدير أن نبحث عما إذا كان الإيمان والعقيدة الدينية رأسمالاً للإنسان إذا فقده فقد واحداً من رؤوس أمواله في الحياة، أم أنه قيد إذا فقده لم يخسر شيئاً، بل لعله يكون قد أزاح عن كاهله عبئاً ثقيلاً.

تولستوي، وهو أحد مفكري عصرنا ومن كتّابه الكبار المشهورين في العالم، يقول: «الإيمان هو ذلك الشيء الذي يعيش به الإنسان» ويقصد أن الإيمان من أفضل رؤوس الأموال في الحياة، إذا فقده الإنسان فقدَ أهم رأسمال له.

هنالك أشياء كثيرة يجب إعتبارها من رؤوس أموال الإنسان، فالصحة من رؤوس أموال الحياة، كذلك الأمن والإطمئنان، والثروة، والعلم والمعرفة، والعدالة الإجتماعية، وصلاح الزوج والأبناء، ووجود الأصدقاء المحبين المخلصين، والتربية الرفيعة، والسلامة الروحية والنفسية، هذه كلها رؤوس أموال في الحياة، وفقدان أحدها يسبب نقصاً في سعادة الإنسان وتكامله، ويكون الإنسان قد فقد واحداً من رؤوس أمواله، فالإفتقار لوجود أحدها لدى هذا المخلوق نوع من سوء الحظ.

إن الإيمان رأسمال في حد ذاته، بل هو طليعة ما يمكن أن يتصور من رؤوس الأموال وأهمها، يقول القرآن الكريم: **﴿يا أيُّها الَّذين آمنوا هل أدُلُّكم على تجارةٍ تُنجِيكم من عذابٍ أليم تُؤمنونَ بالله ورَسُوله﴾**[1] فيتحدث القرآن عن الإيمان بالله ورسوله كتجارة ورأسمال مربح.

لا بدَّ من القول في البداية أن البشر عرف الماديات قبل معرفته المعنويات، والسبب واضح، فمثلاً عندما تقول ان الثروة رأسمال في الحياة يدرك السامع صحة هذا القول ويعرف قيمته، بل ربما بالغ في تقويم ذلك بحيث إنه يقع ضحية الحرص والطمع الشديدين وعندئذٍ يجلب الفساد لنفسه وللمجتمع.

ولكن في الوقت عينه تكون الأخلاق الحسنة والتربية الصالحة والتأدب بالآداب السليمة رأسمال من نوع آخر في الحياة يبعث على التقدم والترقي والكمال والسعادة، بل إن أثرها أسمىٰ بدرجات من أثر الثروة، ولكن الإنسان لا يفهم ذلك بالسرعة التي يفهم بها أهمية الثروة، فالإنسان إما أن يكون بطبعه ذكياً جداً وسريع الفهم للنكتة حتى يستطيع إدراك قيمة الأخلاق الحسنة والتربية الرفيعة، أو أنه يحب أن يتعلم ذلك من معلميه أو من حكماء البشر، كقول الإمام علي عليه السلام: «حُسْنُ الخلقِ خَيْرُ رَفيقٍ» أو يقول: «رُبَّ عزيز

---

(١) سورة الصف، آية: ١٠.

أذَلَّه خُلُقه، ورُبَّ ذليلٍ أعزَّهُ خُلُقه». بخلاف الثروة التي تُعرفُ قيمتُها منذ الطفولة.

كذلك الإيمان. فكثير من الأشخاص الذين وهبوا هذه النعمة العظمى، يستظلون بظلها في تنعم ورضا بالحياة، وإن سلامتهم الجسمية والروحية وطول أعمارهم مدينة لهذا الإيمان المبذور في قلوبهم من دون أن يعرفوا بذلك. وكثيرون هم على العكس يقضون أعمارهم في العذاب والتردد والرهبة والخوف، يفتقرون إلى السلامة في أجسامهم وأرواحهم، يسرع إليهم المشيب وينحدرون نحو الإنحطاط والإنهيار، دون أن يعرفوا أن السبب الرئيس لكل هذا هو أنَّهم قد فقدوا واحداً من أهم رؤوس الأموال في الحياة، وهذا ما ينبغي بحثه عن طريق معرفة آثار الإيمان.

الإيمان سند الأخلاق:

أول أثر للإيمان هو أنه سند للأخلاق، أي أن الأخلاق، وهي بذاتها من رؤوس الأموال الكبيرة في الحياة، لا يكون لها أساس وقاعدة بغير الإيمان. إن أساس جميع الجذور الأخلاقية ومنطلقها، بل إن سلسلة المعنويات برمتها مبنية على الإيمان الديني، أي الإيمان باللّه والإعتقاد بوجوده، فالكرامة، والشرف، والتقوى، والعفة والأمانة، والصدق، والإستقامة، والتضحية، والإحساس، والمسالمة مع خلق اللّه، والتمسك بالعدالة وبحقوق الإنسان وجميع الصفات التي تعتبر من فضائل البشر والتي يقدسها الأفراد والشعوب كافة، ويدعيها حتى الذي لا يملكها، مبنية جميعاً على مبدأ الإيمان، وذلك لأنها جميعاً تتنافى مع مبدأ حب الذات ، والتمسك بأي منها قد يعني نوعاً من الحرمان المادي. إن الإنسان لا بدَّ أن يكون له دافع لكي يرتضي الحرمان من شيء ما، وفي هذه الحالة لا يعتبر الحرمان حرماناً، وعندئذٍ يستطيع أن يعرف قيمة المعنويات ويذوق لذتها، وذلك لأن أساس كل فكرة معنوية هو الإيمان باللّه، والحد الأدنى لأثر الإيمان بإلهٍ عادلٍ حكيمٍ هو أنَّ المؤمن العادي يطمئن إلى أن العمل الصالح مقبول عند اللّه

﴿إنَّ الله لا يُضيعُ أجرَ المُحْسِنينَ﴾[1]. فكل حرمان من هذا القبيل هو فوز من نوع آخر.

ليس أمام الإنسان، في الحقيقة، سوى طريقين، فإما أن يكون أنانياً، نفعياً، لا يقبل أن يحرم من شيء، وإما أن يكون عابداً لله، فلا يرى فيما يصيبه من حرمان بسبب سمو أخلاقه حرماناً، أو يعتبر أنه مأجور على ذلك. إن الإنسانية، والعفو، والإحسان إذا لم تكن على أساس من تقوى الله وطلب رضاه، فإنها تكون على حافة منزلق: ﴿أفمن أَسَّس بُنيانهُ على تقوىٰ من الله ورِضوانٍ خيْرٌ أم من أَسَّس بُنيانهُ على شَفَا جُرُفٍ هارٍ﴾[2]. فمن إستند في أخلاقيته وشخصيته على غير الله كان كمن يستند إلى سند غير مكين في الأرض فهو آيل للسقوط: ﴿مَثَلُ الَّذين إتَّخذوا من دون الله أولياءَ كَمَثَلِ العَنكَبُوتِ إتَّخذَت بيتاً وإنَّ أوهَنَ البُيوتِ لَبَيتُ العَنكَبُوتِ﴾[3]. يستفاد من هذه الآية أنه لا يمكن الإستناد إلى غير الله في أي عمل، فإذا إتخذ أحد غير الله مسنداً، كان سنده واهياً لا أساس له. من الممكن تربية أفراد بالتلقين والتقليد والتعويد القسري المؤقت بحيث نغرس في نفوسهم التضحية والتسامح، إلاّ أن ذلك يكون بالقسر والقهر. وليس بالإمكان سوق الجميع في طريق الخطأ دائماً، فقد قال الحكماء (القسر لا يدوم)، وكما أن الله علىٰ رأس جميع الكائنات وهي كلها تستند عليه، كذلك معرفة الله والإيمان به على رأس جميع المعنويات والفضائل الأخلاقية. إن الفضائل التي لا تستند إلى معرفة الله، كالعملة التي ليس لها غطاء ذهبي يسندها، فهي قصاصة ورق لا قيمة لها.

جاء في القرآن الكريم: ﴿ضرَبَ الله مَثَلاً كَلمةً طَيِّبةً كَشَجرةٍ طَيِّبةٍ أصلُها ثابِتٌ وَفَرعُها في السَّماءِ، تُؤتي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بإذن ربِّها ويضربُ الله الأمثالَ

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٢٠.
(٢) سورة التوبة، آية: ١٠٩.
(٣) سورة العنكبوت، آية: ٤١.

للنَّاسِ لعلَّهم يَتَذكَّرون﴾[1]. هذا المثل يعني أنه إذا كان يراد من شجرة الإنسانية أن تكون مثمرة، فينبغي أن تكون لها جذور من التوحيد والإيمان.

ثم يضرب اللَّه مثلاً آخر فيقول: ﴿ومَثَلُ كَلِمةٍ خبيثة كشَجرةٍ خبيثةٍ أجتُثَّتْ من فوق الأرضِ مالَها مِن قرارٍ﴾[2]. ويضيف على ذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذين آمنوا بالقولِ الثابتِ في الحياة الدُّنيا وفي الآخرة﴾[3].

أما بخصوص عدم الإيمان فيقول: ﴿أرأيتَ الَّذي يكذِّبُ بالدِّين، فذلِك الَّذي يَدُعُّ اليَتيم، ولا يَحُضُّ على طَعامِ المسكينِ﴾[4]، أي إنَّ من يدير ظهره للدين، إنما يدير ظهره في الحقيقة إلى جميع الفضائل، وإن من يفقد العاطفة الدينية الإيمانية القائمة على أساس إنساني من المنطق، يكون قد فقد كل الإنسانية والعواطف الإنسانية.

فقوله تبارك وتعالى: ﴿كُونوا قوَّامينَ بالقِسطِ شُهداءَ لِلَّهِ وَلَوْ على أنفُسِكُم أَوِ الوالِدينِ والأقربين﴾[5]، يعني، عليكم أن تقيموا العدالة وأن تكون شهادتكم للَّه، لا لأسباب أخرى، حتى وإن كانت على أبويكم وأقربائكم، ويؤكد أيضاً: ﴿كُونُوا قوَّامينَ للَّهِ شُهداءَ بالقسطِ ولا يَجْرِمَنَّكُم شَنآنُ قَومٍ على ألاَّ تَعْدِلُوا إعْدِلُوا هو أَقْرَبُ للتَّقوى﴾[6].

هذه تعاليم ليس لغير الدين رفعها، وليس غير الدين ما يحمل الناس على التزامها وتنفيذها.

وعليه نتبين أن الأخلاق، والعدالة الإجتماعية، والأمن الإجتماعي،

---

(١) سورة إبراهيم، آية: ٢٤، ٢٥.
(٢) سورة إبراهيم، آية: ٢٦.
(٣) سورة إبراهيم، آية: ٢٧.
(٤) سورة الماعون، آية: ١، ٢، ٣.
(٥) سورة النساء، آية: ١٣٥.
(٦) سورة المائدة، آية: ٨.

والإنسانية، كلها رؤوس أموال لا يتحقق نيلها إلاّ برأسمال آخر إسمه الإيمان.

يقول الإمام علي عليه السلام: «**مَن إستَحْكَمتْ لي فيهِ خصلَةٌ من خِصالِ الخيْرِ إحتمَلْتهُ عليها واغتفَرتُ فقْدَ ما سِواها ولا أغْتَفِرُ فَقْدَ عقلٍ ولا دينٍ لأنَّ مُفارقَةَ الدِّين مُفَارقة الأمن فَلا يُتهنأ بحياةٍ معَ مخافَةٍ. وفَقدُ العقل فَقْدُ الحياءِ ولا يقاسُ إلاّ بالأمواتِ**».

وعلى العموم إننا نتطلب في الأخلاق مقادير من التقوى والتعفف والأمانة بحيث إنها تحافظ على البشر، حتى في أعمق السر وأخفاه. نريد العدالة لمن هم تحت إمرتنا حتى عند القدرة والتمكن. نريد الشجاعة والشهامة في قبال القوة. نريد الإستقامة والصمود. نريد عدم الإعتماد على الآخرين، بل على الذات. نريد الصفاء والألفة والمحبة. هذه كلها لا توجد إلاّ في ضوء الإيمان وإلاّ في الإنسان الكامل المستنير بنور الإيمان.

سلامة الجسم والروح:

من آثار الإيمان الأخرى سلامة الجسم والروح. يقول الإمام علي عليه السلام بشأن التقوى أنها: «دَواءُ داءِ قُلوبكم وشِفاءُ مَرضِ أجسادِكم». لا شك أنَّ الأيمان ليس إكسيراً أو دواءً على شكل أقراص أو شراب، ولكن لا يعرف أثره في سلامة جسم الإنسان وروحه إلاّ بعد معرفة أنَّ الإنسان المؤمن يتمتع بنفس أكثر إطمئناناً، وبأعصاب أهدأ، وبقلب أسلم، لا يدور في دوامة أفكار محورها ماذا يأخذ وماذا يعطي؟ وإذا نال أحد غيره حظاً فلا يأكله الحسد، ولا تشتعل نار الحرص والبخل والطمع في قلبه، ولا تتوتر أعصابه ليصاب بقرحة المعدة والتهابات الإثني عشري، ولا يفرط في الشهوة فلا يصاب بالضعف والهزال، ويطول بذلك عمره.

إن علاقة سلامة الجسم والروح بالإيمان علاقة وطيدة. إن قضية تزايد مرضى الأمراض النفسية في المستشفيات من القضايا الإجتماعية المعاصرة

الخطيرة، وتدل الإحصاءات على إن هذه الأمراض أو معظمها، يصيب تلك الطبقات من الناس التي تفتقر إلى الإيمان بالله والى الإعتقاد الخالص بالمبدأ الأعلى. إن منشأ هذه الأمراض النفسية هو الإحساس بالحرمان وبالغبن الإجتماعي، فالإيمان في هذه الحالات يكون بمثابة الدواء الواقي، ولا يعني هذا، بالطبع، أنّه ينبغي الخضوع لجميع أنواع الحرمان، بل المقصود هو أن وجود الإيمان يحول دون إنهيار الإنسان وتحطمه، ويبقيه في حالة من التعادل والإتزان.

الإنسجام مع المحيط:

من آثار الإيمان الأخرى إيجاد التعادل والإنسجام بين الفرد والمجتمع. ثمة مبدأ في علم الحيوان يقول إن شرط الحياة في الكائن هو أن يكون المحيط والظروف السائدة فيه منسجماً مع بنية ذلك الكائن. أما إذا إختلفا، فإن على الكائن الحي أن يكيف نفسه، أي إذا حصلت في هذا الكائن تغييرات تدريجية تكيفه للإنسجام مع المحيط وتحمّل ظروفه، فإن هذا الكائن يكون قادراً على البقاء، أما إذا لم تحصل في الكائن تلك التغيرات المطلوبة والمناسبة للمحيط، فإن ذلك الكائن يكون محكوماً عليه بالفناء، لأن الظروف المحيطة هي الكل وهو جزء منها، فهو المحاط وهي المحيطة به، والجزء تابع للكل، والمحاط تابع للمحيط.

والإنسان، من هذا المنظور الخاص بالمحيط الطبيعي، لا يختلف عن أي كائن حي آخر، فإذا كان في محيط غير متناسب، فإن أجهزته الداخلية من جهة تقوم بالعمل آلياً لكي تجعله في ظرف متناسب مع المحيط ومنسجم معه، ويأخذ هو من جهة أخرى، بما يبتدعه ويبتكره في محاربة المحيط والطبيعة المناوئة لإخضاعها لإرادته ولما يناسبه.

وللإنسان محيط إجتماعي بالإضافة إلى محيطه الطبيعي، وعليه أن يكون على إنسجام مع هذا المحيط الإجتماعي أيضاً، والعوامل الإجتماعية تتألف من الأفراد وما يتسمون به من الصفات والحالات ومن الأعمال التي

يقومون بها، ومن القوانين والعادات التي تحكم ذلك المجتمع، وظروف حياة الإنسان الخاصة في المحيط الإجتماعي تتكون من الميول والرغبات والحاجات الخاصة، ولا بد من التوافق والإنسجام بين العوامل الإجتماعية وهذه الميول والحاجات، وهذا يستلزم بعض التعاطف من المجتمع ومن الفرد كليهما، والإنعطاف المطلوب من المجتمع هو أن يحافظ المجتمع على منافع أفراده بصورة عادلة، وأن يدور على محور الصالح العام، لا على محور مصالح الفرد. أما الإنعطاف المطلوب من الفرد فهو الرضا والتسليم والقبول بالصالح العام والتخلي عن الأهواء الشخصية في المرحلة الأولى، وذلك لأنه لا يوجد إنسجام أو تطابق بين الفرد والمجتمع، إذ أن المجتمع يتألف من أفراد مختلفين يحملون عقائد وآراء وميولاً متباينة لا انسجام بينها. فلا بدَّ من التضحية من الجانبين ليحصل الإنسجام والتطابق، وهذه التضحية، كما قلنا، تكون بدوران المجتمع على محور المصلحة العامة، وعلى قبول الفرد بالمطامح والأهداف الإجتماعية، والدين هو العامل الأصيل في إيجاد هذا الإنسجام والتطابق، لأن الدين هو الذي يقيم المجتمع على العدالة، ويربي الفرد على الرضا والتسليم.

مفهوم الرضا والتسليم:

عند سماع هذا التعبير قد يتبادر إلى ذهن بعضهم أنَّ الرضا والتسليم بما يمنحه المجتمع للفرد ليس من الأمور المستحسنة لأن ذلك يؤدي إلى السكون والخنوع، بعكس عدم الرضا الذي يؤدي إلى التحرك والتقدم، فأقول:

إن الرضا قسمان: قسم مطلوب وهو هذه القناعة بحصة الفرد، لأن لكل فرد، على أي حال، سهماً محدداً، فلا يجوز للفرد أن يحسب أن له أن ينال كل شيء، بل يجب أن يرضى بما يخصه: (واجعَلْني بِقسمِكَ راضياً قانعاً).

أما القسم الآخر من الرضا والتسليم فهو الرضا بالظلم والعدوان، فههنا يكون العصيان وعدم الرضا كمالاً، وهذا القسم من الرضا لا يعتبر في نظر الدين مرفوضاً فحسب، بل إنهُ إثم.

السيطرة على النفس:

من فوائد الإيمان الأخرى هي السيطرة الكاملة على النفس، وهذه السيطرة ينبغي ألاّ يُنظر إليها على أنها مفهوم ديني وتابع للدين، وإنه لولا الدين ما كانت ثمة حاجة للسيطرة على النفس، فهذا تصور باطل، إذ إنَّ السيطرة على النفس لا تختلف عن المفاهيم الأخلاقية الأخرى، كالإستقامة والعدالة وغيرهما مما لا يمكن لأحد أن ينكرها حتى وإن لم يكن يدين بدين ما. هذه المفاهيم لا تختص بدين وليست من مبتكرات أي دين، ولكن الدين أقدر على تحقيقها بصورة أفضل.

إن من ميادين الصراع التي فرضت على البشر وطلب منهم أن يفرضوا سيطرتهم عليها هو ميدان السيطرة على النفس.

يقول أحد المفكرين المشهورين المعاصرين: إن الإنسان يواجه ثلاثة أعداء، ويحارب في ثلاث جبهات: جبهة الطبيعة، وجبهة الأفراد الآخرين، والجبهة النفسية الداخلية. أما في الجبهة الأولى فقد إنتصر إلى مدىً بعيد، واستطاع أن يهيمن إلى حدٍ ما على البرد والحر والمرض، على الرغم من أنه ما يزال هناك بلايا، كالزلازل وبعض الأمراض المستعصية كالسرطان، لم يوفق فيها الإنسان إلى السيطرة الكاملة عليها. أما جبهة الأفراد الآخرين، فإن الحرب لم تتوقف فيها وهي ما تزال دائرة الرحى، ولكن أهم هذه الحروب هي الحرب للسيطرة على النفس، فكل إمرىء مصاب بصراع داخلي بشكل ما.

وقد جاء في الحديث النبوي الشريف: «مَرحباً بِقومٍ قَضَوا الجِهاد الأصغر» وهو إشارة إلى ما سبق. غير أن الذي يستطيع أن يجعل الإنسان متمكناً من الهيمنة على الطبيعة الإنسانية وترويضها هو الدين والإيمان.

يقول سعدي: سئل أحد الحكماء عن معنىٰ الحديث: «أعْدَىٰ عدُوِّكَ نفسك الَّتي بينَ جَنْبَيك» فقال: لأنك كلما إزددت إحساناً إلى شخص ما

إزداد محبة لك، إلاّ النفس فإنك كلما إزددت رعاية لها إزدادت عناداً وتمرداً.

العلم والمهارة:

لا شك أنّ هناك ناحية أخرى ينبغي الإلتفات إليها، وهي: صحيح أنّ الإيمان من أكبر رؤوس الأموال، إلا أن الإستفادة منه ـ كما هي الحال بالنسبة لرؤوس الأموال الأخرى ـ تتطلب العلم والمهارة، فقد يحدث ألاّ يستطيع الإنسان الإستفادة الكاملة من رأس المال هذا كما ينبغي، أو أنه يسيء إستخدامه، أو أن يقوم شخص آخر باستغلال الشعور الديني عند غيره. وهذا بحد ذاته موضوع يستلزم بحثاً خاصاً.

نظرة الدين إلى الدنيا

موضوع البحث هو الدنيا في نظر الدين. وبالطبع إننا نتناول الموضوع من وجهة النظر الإسلامية، وخاصة من حيث المنطلق المنطقي الذي ينطلق منه القرآن، وهو منطق ينبغي توضيحه، لأن أول موضوع في الموعظة والنصيحة يجري على لسان الدين هو ذاك الذي يتناول الدنيا بالذم وبالإبتعاد عنها وتركها وعدم التمسك بها.

إن من يريد أن يصبح واعظاً يعظ الناس، فأول موضوع يتبادر إلى ذهنه هو أن يحفظ شيئاً من الشعر أو النثر في ذم الدنيا والزهد فيها، بحيث أن ما طرق سمع الناس من المواعظ لا يصل إلى الحد الذي سمعه حول هذه الموعظة.

إن هذا الموضوع يرتبط بتربية الناس وأخلاقهم ونوع توجهاتهم نحو القضايا الحياتية، ولذلك فهو موضوع على جانب كبير من الأهمية. فإذا أمكن تفسيره تفسيراً معقولاً وجيداً، كان له تأثير في تهذيب الأخلاق، وعزة النفس، وبعد النظر، والسعادة الفردية، وحسن الروابط الإجتماعية. أما إذا كان تفسيره سيئاً، فإنه سيكون مدعاة لتخدير الأعصاب، واللامبالاة، ومنشأً كل تعاسة فردية وشقاء إجتماعي.

الخطأ في تفسير الزهد وترك الدنيا:

ولعله من باب الإتفاق أصبح التفسير الثاني هو الأكثر رواجاً، وإن الشعر أو النثر الذي ظهر في هذا الباب كان في الأغلب من هذا النوع الذي يخدر الإحساس. إن لهذا ـ في رأينا ـ سببين إثنين:

ـ **الأول**: هو نفوذ بعض الأفكار والفلسفات التي كانت موجودة قبل الإسلام، والمبنية على سوء الظن بالوجود وبالدنيا والزمان، والتي تعتبر أن كل شيء في هذا العالم مبني على الشر. وهي أفكار انتشرت بين المسلمين بعد إختلاطهم بالأقوام الأخرى.

ـ **والثاني**: هو الحوادث التاريخية المّرة، والعلل الإجتماعية الخاصة التي حصلت خلال الأربعة عشر قرناً في المحيط الإسلامي، فكانت سبباً في خلق انطباع سيء، وإنفصام الوشائج، وشيوع فلسفات مبنية على الشك وسوء الظن.

علينا الآن أن نرى ما هو منطق القرآن بهذا الشأن. هل يمكن إستنباط هذه الفلسفة السيئة الظن من القرآن؟ أم أن القرآن يخلو من هذه الأفكار؟

الزهد في القرآن:

في الوقت الذي يتحدث فيه القرآن عن الدنيا على أنها حياة فانية لا تستحق أن يعتبرها الإنسان هدفاً نهائياً له، يقول أيضاً: **﴿المالُ والبَنونَ زِينةُ الحياةِ الدُّنيا والبَاقِياتُ الصَّالحاتُ خَيْرٌ عِنْدَ ربِّكَ ثواباً وَخَيْرٌ أملاً﴾**[1].

وفي الوقت الذي لا يرى القرآن الدنيا جديرة بأن تكون غاية آمال البشر، كذلك لا يرى أن كل المخلوقات والموجودات من سماء وأرض وجبال ومحيطات وصحاري ونبات وحيوان وإنسان، إلى ما هنالك من أنظمة وحركة ودوران باطلة وقبيحة وخطأ، بل على العكس من ذلك، يرى هذا كله نظاماً حقاً ويقول: **﴿وما خلقنا السَّمواتِ والأرضَ وَمَا بينهُما لاعِبين﴾**.[2] إن القرآن الكريم يُقْسِمُ بالموجودات والمخلوقات من عوالم النبات والحيوان والجماد: **﴿والشَّمسِ وضُحاها، والقَمَرِ إذا تَلاهَا﴾**[3] و

(١) سورة الكهف، آية: ٤٦.
(٢) سورة الدخان، آية: ٣٨.
(٣) سورة الشمس، آية: ١، ٢.

﴿والتِّينِ والزَّيتُونِ، وطُور سِينين، وهذا البلَدِ الأمين﴾[1] و ﴿والعَادِياتِ ضَبْحاً، فالمُورياتِ قدحاً﴾[2] و ﴿ونَفسٍ وَمَا سوَّاها، فَأَلْهَمَها فُجورها وتقواها﴾[3] ويقول سبحانه: ﴿ما ترىٰ في خلْق الرَّحمن من تفاوُتٍ فارجِع البَصَرَ هل ترىٰ من فُطُورٍ﴾[4].

في الواقع إن سوء الظن بالخلق وبحركة العالم وبنظامه لا يتفق مع الفلسفة الإسلامية، أي النواة المركزية للفلسفة الإسلامية، وهي التوحيد، فتلك النظريات إما أن تكون مبنية على أساس مادي ينكر وجود إله حق حكيم وعادل، وإمَّا أن تكون قائمة على الثنائية أو الإزدواجية في الوجود، كما هي الحال في بعض الفلسفات التي تقول بأن هناك أصلين أو مبدأين للوجود، أحدهما إلّه الخير، والآخر إلّه الشر. حكمة وهدف أو قصد. إن لكل هذه الأمور حكمتها:

إلاَّ أن ديناً بُني على التوحيد، وعلى الإعتقاد بإلّه رحمن رحيم عليم حكيم، لا مكان فيه لأمثال هذه الأفكار، كما ورد في الكثير من آيات القرآن.

إن ما قيل عن فناء الدنيا وزوالها، تشبيهاً بالنبات الذي يخرج من الأرض على اثر مطر، فينمو ويخضر، ثم يصفر ويجف ويتلاشىٰ تدريجياً، إنما قيل لرفع قيمة الإنسان الذي ينبغي ألاَّ يجعل غايته وهمه ومنتهى آماله أموراً مادية، فما من أمر دنيوي جدير بأن يكون هدفاً أعلى. وليس في هذا ما يحملنا على القول بأن الدنيا بحد ذاتها شر وفساد.

ولذلك ما سمعنا أن أحداً من علماء الإسلام قد حمل تلك المجموعة من الآيات على محمل سوء الظن بالكون وحركة الزمان والأيام.

---

(١) سورة التين، آية: ١، ٢، ٣.
(٢) سورة العاديات، آية: ١، ٢..
(٣) سورة الشمس، آية: ٧، ٨.
(٤) سورة الملك، آية: ٣.

هل التعلق بالدنيا مذموم؟:

جاء في بعض التفاسير التي فسرت تلك الآيات، أنَّ مضمونها ليس ذمّاً للدنيا نفسها، لأن الدنيا ما هي إلاً هذه الأشياء العينية التي نراها في الأرض والسماء، وليس في أي من هذه الأشياء شيء سيّء، بل إنها جميعاً دلائل على قدرة اللَّه وحكمته، فلا يمكن أن تكون سيئة، ولكن السيّء والمذموم في الموضوع هو التعلق بهذه الأمور في الدنيا، لا الدنيا ذاتها. لقد قيل الكثير من الشعر والنثر في ذم حب الدنيا بحيث يخرج عن العدّ والإحصاء.

هذا تفسير كثير الشيوع، إذ لو سألت شخصاً عن معنى كون الدنيا مذمومة، لقال لك إن معنى ذلك هو أن حب الدنيا هو المذموم، لا الدنيا ذاتها، إذ لو كانت هي المذمومة لما خلقها اللَّه.

لو أننا أمعنّا النظر في هذا التفسير ـ على الرغم من شهرته وأخذه مأخذ الأمور المسلم بها ـ لرأينا أنه لا يخلو من بعض التحفظ، بل قد يكون على شيء من التباين مع القرآن نفسه.

من ذلك، مثلاً علينا أن نعرف إن كانت علاقة الإنسان بالدنيا علاقة فطرية وطبيعية، أي هل إن هذه العلاقة كامنة في غريزة البشر وجبلّته؟ أم أنها مكتسبة فيه فيما بعد بسبب عوامل وظروف خاصة، كالعادة، أو التلقين، أو أي عامل آخر؟ فالوالدان متعلقان بأبنائهما، والأبناء بوالديهم، والذكر والأنثى يتعلّق أحدهما بالآخر، وكل الناس يحبون المال والثروة، والجاه والإحترام، وكثيراً من الأمور الأخرى.

فهل هذه العلاقات طبيعية وفطرية، أم أنها مكتسبة من أثر سوء التربية؟.

لا شك أنها علاقات طبيعية فطرية، فكيف يمكن أن تكون مذمومة، يجب على الإنسان أن يتجنبها ويزيلها عن نفسه؟ فكما إننا لا يمكن أن نقول إن المخلوقات والموجودات، الخارجة عن وجود الإنسان هي شر ولا حكمة فيها، وكما إنَّ أي عضو من أعضاء الإنسان وجوارحه لا يكون خلواً من

الحكمة، حتى الشعيرة الدموية والعضو الصغير، وحتى الشعرة الواحدة لا يمكن أن نقول أنها زائدة وعبث، كذلك الأمر في القوى والغرائز وأجهزة الإنسان الروحية، في الميول والرغبات. فما من رغبة أو ميل فطري في الإنسان إلاّ ولوجوده حكمة وهدف أو قصد. إن لكل هذه الأمور حكمتها: العلاقة بالأولاد، بالأبوين، بالزوج، بالمال، بالثروة، بالجاه والرفعة، بالتقدم على الآخرين. إن لكل من هذه حكمته الكبيرة، إذ لولاها لانهار أساس حياة البشر.

ثم إن القرآن نفسه يذكر هذه الألوان من العلاقة والحب على أنها من دلائل حكمة اللّه تعالى. من ذلك مثلاً في سورة (الروم)، حيث يشير إلى خلق البشر، والنوم، وأمور أخرى، ثم يردفها بقوله: **﴿ومن آياتِهِ أن خَلَقَ لكُم من أنفُسِكُم أزواجاً لِتسكُنوا إليها وجَعَلَ بينكم مَوَدَّةً ورحمةً إنَّ في ذلِك لآياتٍ لِقومٍ يتفكَّرون﴾**[1].

لو كان حب الزوجة سيئاً، لما ورد ذكره في هذه الآية على أنه من آيات اللّه ومن تدابيره الحكيمة.

فلا شك إذن في أن هذه العلاقة كامنة في طبيعة الإنسان، ومن الواضح أن هذه العلاقة مقدمة ووسيلة ليبقى سير الدنيا ونظام دورانها محفوظاً، إذ لولا هذه العلاقة لما إستدام تواتر الأجيال ولما تقدمت حياة البشر وحضارتهم، ولما نشطت حركة العمل والتكسب، بل لما بقي إنسان على وجه الأرض.

طرق الحل:

هذان تفسيران للنظر إلى الدنيا، أحدهما نظرة الذين يرون الدنيا بلذاتها عالم شر وفساد وخراب، والآخر نظرة الذين لا يرون الدنيا مذمومة، بل إن حبها هو المذموم.

---

(١) سورة الروم، آية: ٢١.

أما الذين ينظرون إلى الدنيا والوجود كله نظرة سلبية، ويرون الحياة والوجود شراً كله وفساداً، دون أن يكون عندهم طريق لنجاة البشر من التعاسة غير البوهيمية أو الإنتحار، فإن حديثهم لأسخف حديث، وإن حظهم لأتعس حظ. إن مثلهم، كما يقول (ويليام جيمز) مثل الجرذ في المصيدة، عليه أن يئن ويتوجع.

أما الذين قالوا إن الدنيا ليست مذمومة بذاتها، وإنما التعلق بها هو المذموم، فإنهم يقولون أيضاً: ليس الحال أن نشقى ونتعذب ابداً، وإنما الطريق إلى سعادة الإنسان وخلاصه من التعاسة هو مكافحة هذه العلائق وإقتلاعها من جذورها، وعندئذٍ يتحرر الإنسان من مخالب الشر ويحتضن السعادة بين ذراعيه.

في الرد على هذه الجماعة ينبغي أن نقول: إنه، فضلاً عن أن هذه الغرائز والطبائع الفطرية الكامنة في النفس غير قابلة للإقتلاع والقمع ـ وهذا ما يؤيده علماء النفس والفلاسفة المحدثون ـ وإن أكثر ما يستطاع هو ترويضها وكبحها ودفعها بعيداً إلى أعماق اللاشعور الباطن ولكنها سوف تظهر مرة أخرى بصورة أخطر عن طريق مجرى آخر، مسببةً أمراضاً نفسية وعصبية. أقول، بصرف النظر عن كل هذه، فإن لاقتلاع جذور هذه الغرائز من الضرر أضعافاً مضاعفة. إنه من حيث النتيجة كما لو قطعت يداً أو رجلاً أو جدعت أنفاً أو أي عضو من أعضاء الجسم.

إن كل غريزة أو إتجاه فطري قوة في كيان الإنسان، غرزت فيه للقيام بعمل أو بحركة. إذ ليس في خلقة الإنسان عبث.

فما ذريعتنا للقضاء على مركز هذه القوة وتدميره؟

منطق القرآن:

يستفاد من القرآن الكريم أن أي تعلق أو حب بالكائنات أمر مذموم، إلاّ

أنه لا يقول إن طريق علاج ذلك هو كبح ذلك وقمعه، فهذا أمر آخر بل له طريق مختلف للعلاج.

إن ما يذمه القرآن هو التعلق، أو الإرتباط، أو الولع، أو الرضا بالأمور المادية الدنيوية، فيقول: **﴿المالُ والبَنُونَ زِينةُ الحياةِ الدُّنيا والباقياتُ الصَّالحاتُ خَيْرٌ عِندَ ربِّك ثواباً وخَيرٌ أمَلاً﴾**(١)، أي صحيح أن الثروة والأولاد من مباهج الحياة، إلاَّ أن الأعمال الصالحة الباقية أفضل عند اللّه ثواباً لأنها هي هدف الإنسان والمثل الذي يصبو إليه، فالكلام إذن على الغاية، والنموذج المثالي المطلوب.

يصف القرآن الكريم أهل الدنيا هكذا: **﴿الَّذِينَ لا يَرجونَ لقَآءَنا ورضُوا بالحياةِ الدُّنيا واطمأنُّوا بها والَّذِينَ هُمْ عن آياتِنا غافِلُون﴾**(٢). الكلام في هذه الآية يتناول مذمومية الرضا بالماديات والإكتفاء بها والركون إليها. هذا هو الوصف المذموم لأهل الدنيا.

أو يقول: **﴿فأَعرِضْ عمَّن تولَّى عن ذِكرنا ولم يُرِدِ إلاَّ الحياة الدُّنيا، ذلِكَ مَبلغُهُم من العِلْم﴾**(٣)، أي لا تلتفت إلى الذين لا يلتفتون إلى القرآن، ولا يريدون شيئاً غير الدنيا، لأن إدراكهم سطحي قشري. ومرة أخرى يكون الحديث هنا عن الذين لا يبغون غير الدنيا ولا هدف لهم سواها، فلا يتجاوز تفكيرهم مستوى الماديات.

أو يقول: **﴿زُيِّنَ للناسِ حُبُّ الشهوات من النِّساءِ والبَنِينَ والقَناطِيرِ المُقَنطرةِ منَ الذَّهبِ والفضَّةِ والخيلِ المُسَوَّمَةِ والأنعامِ والحَرْثِ ذَلِك متاعُ الحياةِ الدُّنيا﴾**(٤).

---

(١) سورة الكهف، آية: ٤٦.
(٢) سورة يونس، آية: ٧.
(٣) سورة النجم، آية: ٢٩، ٣٠.
(٤) سورة آل عمران، آية: ١٤.

هٰهنا الكلام أيضاً لا يتناول الرغبات الطبيعية الصرفة، بل يتناول جانباً أدق من حيث إضفاء الناس أهمية أكبر وجمالاً أحلى على بعض الشهوات بما لا تستحقه، فانشغل بها الفرد وافتتن حتى حسبها هي المطلوب الأسمى.

أو يقول: ﴿أَرَضِيتُم بالحياةِ الدُّنيا من الآخرَةِ فما مَتَاعُ الحَياةِ الدُّنيا في الآخرةِ إلاّ قليلٌ﴾[1] كل هذه الآيات تذم القناعة والرضا والإكتفاء بالعلائق الدنيوية.

هنالك فرق بين أن يحب المرء المال والأولاد وسائر شؤون الدنيا، وأن يكتفي بها ويرتضيها ويجعلها غاية آماله وأقصى ما يستهدفه. عندما تكون نقطة الهدف هي الحيلولة دون حصر البشر وتحديدهم بالعلائق والروابط المادية، لا يكون طريق الوصول إلى ذلك هو كبح العلائق الطبيعية في الإنسان وقمعها وخنق صوتها وشل طاقتها، بل الطريق الأمثل هو تحرير مجموعة أخرى من العلائق ومنحها حرية الحركة، وهي تلك المجموعة التي تأتي بعد العلائق الجسدية المادية، وهي تستوجب التحفيز والإحياء.

وعليه فإن حقيقة الأمر هي إن التعاليم الدينية تعمل على إيجاد مشاعر أسمى في الإنسان، وهي مشاعر موجودة في فطرته الإنسانية وغرائزه. ولما كانت هذه أسمى مقاماً وتستقي من مكانة الإنسان الرفيعة، فإنها أحوج إلى الإيقاظ والتحريك والإحياء، إنها مشاعر تتعلق بالمعنويات.

كل علاقة من العلائق عين تنبع من روح الإنسان وتنبجس ويجري ماؤها. ليس هدف الدين أن يطمر العيون المادية، بل هدفه فتح عيون أخرى، عيون المعنويات، أو بعبارة أخرى، ليس الهدف تحديد مجرى العيون المادية وتضييقها إلى أدنى من الحد الذي قدره لها الخالق في بدء الخليقة بحسب حكمته وتقديره، وإنما الهدف هو إطلاق الحرية لمجموعة من القوى المعنوية التي تتطلب التحرر، وإليك مثلاً توضيحياً للأمر:

---

(١) سورة التوبة، آية: ٣٨.

هذا رجل له ولد يبعث به إلى المدرسة، فإذا رأى أن إبنه لا همَّ له سوى اللعب والأكل والنوم، حزن وقلق، ووبخه ووسمه باللاهي الأكول وبصفات مذمومة أخرى، لأنه يود لو أن إبنه أظهر تعلقاً أكبر بالدرس والإجتهاد والسعي. لا شك أن هذا التعلق المطلوب أبطأ ظهوراً في الصبي من علاقته باللعب والأكل، ثم إنها تستوجب حب الإثارة والتحريك والتشويق. إن غريزة حب التعلم موجودة في كل البشر، إنما هي في سبات وينبغي إيقاظها.

ولا يعني هذا أن الأب يريد حقاً إقتلاع حب اللعب والأكل من طبيعة إبنه إقتلاعاً نهائياً، بل إنه ليشتد قلقه على إبنه إن رآه فقد رغبته في اللعب أو في الطعام، إذ قد يظن ذلك عارضاً من أعراض المرض فيعرضه على الطبيب لمعالجته، لأنه يعلم أن الطفل السليم الذي يحب الدرس والمدرسة ينبغي ألاَّ يصرفه ذلك عن الرغبة في اللعب والطعام، عليه أن يكون نشطاً، فيلعب وقت اللعب، ويأكل وقت الأكل، وعليه، عندما يصف الأب إبنه بأنه لاهٍ وأكول، لا يريد أن يقول إنه يشكو من هذا في إبنه، بل من أن ذلك ربما يكون قد تجاوز حدوده.

أصل هذا المنطق في نظرة الإسلام إلى الدنيا:

إن إهتمام القرآن بموضوع الدنيا ومنع حصر العلائق بها وببهارجها ناشىء من نظرة القرآن الخاصة إلى العالم وإلى الإنسان.

فنظرةُ القرآن إلى نشأة العالم لا تقتصر على جانبها المادي الدنيوي. فمع القول بعظمة الدنيا بأية درجة كانت، يقول بنشأة أخرى أعظم وأوسع وأرحب، لا تكون نشأة الدنيا بإزائها شيئاً يذكر، ومن حيث نظرته إلى الإنسان يقول إن الحياة ليست منحصرة بالحياة الدنيا، فالآخرة حياة أخرى. وعلى الرغم من أن القرآن يرى أنَّ الإنسان ثمرة شجرة هذه الدنيا حياته ووجوده يمتدان الى ما وراء الحياة الدنيا، وعليه فإن هذا الإنسان الذي يحظى بهذا القدر من العناية والأهمية، ينبغي ألاَّ يجعل الدنيا وما فيها من الأمور

المادية هدفه النهائي، وألاّ يبيع نفسه للدنيا. يقول الإمام علي عليه السلام:

«وَلَبِئس المتجرُ أن تَرى الدُّنيا لنَفْسِك ثَمَناً».

وعلى ذلك، فإن فصلاً من فصول النظرة إلى العالم والفلسفة القرآنية، أعني فصل التوحيد، كما قلنا منذ البداية، لا يسمح لنا أن ننظر إلى الدنيا والعالم المحسوس نظرة سيئة، وثمة فصل آخر من فصول الفلسفة القرآنية ونظرتها إلى الدنيا يفرض أن يكون هدف الإنسان وغايته القصوى أرفع من مستوى الدنيا ومادياتها، ذلكم هو فصل المعاد والإنسان.

الأخلاق وحب الدنيا:

وفضلاً عن أن هناك فصلاً آخر في منطق الإسلام يوجب كذلك الإقلال من الإهتمام بالماديات، وهو فصل التربية والأخلاق، فإن سائر المدارس التربوية تقول أيضاً بأن التربية الإجتماعية، ولغرض إعداد البشر لحياة إجتماعية، ينبغي العمل على أن تكون للأفراد أهداف معنوية يتوجهون إليها بشكل أكبر من توجههم نحو الماديات، إذ أن نار الحرص والطمع إذا إشتدَّ لهيبها فهي فضلاً عن كونها لا تستطيع أن تكون سبباً في العمران الإجتماعي، فإنها على العكس من ذلك تسبب الفساد الإجتماعي.

ومن حيث بلوغ السعادة، على الفرد ألاّ يكون مفرطاً، كما هي حال بعض الفلاسفة فيقول إن السعادة والهناء في الزهد في كل شيء وتركه، بالرغم من أن طبيعة الإستغناء وعدم الإهتمام هي واحدة من الشروط الأولى للسعادة.

هنا نرى أننا بحاجة إلى توضيح آخر. لعلَّ الذي ذكرناه عن الحيلولة دون حصر العلائق البشرية بالماديات يحمل بعض الناس على توهم أن علينا أن نحب اللّه وأن نحب الدنيا، أن نجعل المادة هي المطلوب الأكمل وكذلك المعنى، وهذا ضرب من الشرك. كلا، ليس هذا هو المقصود، المقصود هو أن الإنسان يملك عدداً من الميول والنزعات الطبيعية نحو بعض الأشياء،

وهي ما أوجدهُ اللّه بحكمته في أفراد الإنسان قاطبة بمن فيهم الأنبياء والأولياء الذين كانوا يشكرون اللّه ويحمدونه عليها، وهي ما لا يمكن إزالتها، وحتى لو أمكن أن تزال، فليس في ذلك صلاح للبشر.

إن للإنسان تطلعاً آخر وراء هذه الميول والعواطف، إنه يتطلع إلى الكمال وإلى المثال، غير أن الدنيا وما فيها من الماديات ينبغي ألاّ تظهر بصورة المثال والكمال المطلوب، فالحب المذموم هو هذا الحب. إنَّ الميول والعواطف إن هي إلاّ لون من ألوان الإستعداد في الإنسان، وهي له بمنزلة وسائل للعيش. أما الإستعداد لبلوغ الكمال المطلوب فهو إستعداد خاص ينبع من العمق الإنساني وجوهره ويختص بالإنسان. لم يأت الرسل لإزالة الميول والعواطف وإنضاب منابعها، بل جاءوا ليزيلوا عن الدنيا والماديات صورة الكمال المطلوب، وليظهروا اللّه والآخرة في صورة الكمال المطلوب.

يريد الأنبياء أن يحولوا دون الدنيا والماديات والخروج بها عن مكانها الطبيعي، أي منع هذه الميول والعواطف ـ وهي نوع من رابط طبيعي بين الإنسان والأشياء ـ من أن تغير مكانها لتنتقل إلى ذلك المكان المقدس، القلب، مركز وجود الإنسان وكيانه، وموضع إنجذابه نحو اللامتناهي، بحيث تمنعه من التحليق نحو الكمال اللامتناهي.

إن قول القرآن الكريم: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ من قَلبينِ في جَوْفِهِ﴾[1] يوحي بأن المرء إما أن يتعلق باللّه، أو بغير اللّه من زوج وبنين ومال وغير ذلك. إنَّ على الناس أن يكون لهم هدف أعلى واحد. إن الهدفين اللذين لا يمكن الجمع بينهما هما اللّه والماديات الدنيوية، وإلاّ فإن التعلق الصرف بعدد من الأمور في وقت واحد أمر متيسر وواقع.

(١) سورة الأحزاب، آية: ٤.

إحترام الحقوق وتحقير الدنيا

يتّضح ما يوليه الدين الإسلامي من إحترام ورعاية لحقوق الأفراد والمجتمع فيما بينهم بالرجوع إلى التشريعات الإسلامية في باب خيانة الأفراد وظلم بعضهم بعضاً، وبخصوص وظائف الحاكم وظلمه وعدله، وبشأن القضاء وواجبات القاضي وصعوبة إجرائها، وفيما يتعلق بالشهود، وغير ذلك.

هنا قد يخطر بالبال إستفهام إنكاري مفاده: كيف يحمل الإسلام هذا القدر من الإحترام للحقوق الإجتماعية، في حين إن المعروف عن الإسلام أنّه يحتقر الحياة الدنيا؟ إن حقوق البشر فيما بينهم تتعلق بهذه الحياة الدنيا، وتمنع الفرد من أن يتجاوز على حقوق فرد آخر، فإذا كان شيء زهيداً في نظر شخص ما، فإن ما يتعلق بذلك الشيء يكون زهيداً أيضاً، وعليه إذا كانت الدنيا نفسها والحياة في هذه الدنيا حقيرة في نظر الإسلام ولا تستوجب الإحترام، فلا بدَّ أن تكون حقوق الأفراد التي تتعلق بهذه الدنيا المحتقرة، محتقرة أيضاً ولا تستوجب الإحترام.

القيمة الذاتية والقيمة النسبية:

للإجابة على هذا التساؤل ينبغي أن نعرف أولاً معنى تفاهة الدنيا في نظر الدين، إذ إنَّ الإبهام الذي يكتنف هذه الأمور يؤدي إلى الكثير من الشبهات والتساؤلات المشابهة. إذا نظرنا إلى قيمة شيء بحد ذاته لكان لكل شيء قيمته الذاتية، لأن لكل شيء مكانته في الوجود، وإن مجرد كون الشيء

موجوداً يعطيه قيمة ما، وعلى حد تعبير الفلاسفة، فإن الوجود يساوي الخير. ولكن إذا نظر إلى الشيء لا من حيث قيمته الذاتية، بل من حيث علاقته بشيء آخر، ومن حيث تأثيره في وجود شيء آخر، فمن الممكن أن لا يكون له قيمة بالنسبة إليه فلا يكون له تأثير نافع أو مضر في الشيء الآخر، أو قد يكون له تأثير سلبي أو إيجابي فيه، فإذا كان تأثيره إيجابياً قلنا إن هذا الشيء ذو قيمة بالنسبة للشيء الآخر، وهذه القيمة ـ وهي قيمة نسبية، أي قيمة الشيء بالنسبة للشيء الآخر ـ على نوعين: فمرة تؤخذ قيمة الشيء بمفرده بنظر الإعتبار، كأن نقول إن النقود ذات قيمة للإنسان، ومرة تقاس قيمة الشيء بالنسبة إلى شيء آخر بمقارنتها بقيمتها بالنسبة إلى شيء ثالث، كأن نتساءل عن قيمة المال للإنسان بالقياس إلى قيمة الصحة، أو العلم، أو الأخلاق للإنسان.

وقد نقول إن قيمة حفنة من الحصى، أو قيمة ذبابة أو بعوضة، عند الإنسان، لا تساوي شيئاً، لأن وجودها وعدم وجودها سيان عنده، ولا شك أن الحقوق التي تخص هذه الأشياء التي لا قيمة لها، لا قيمة لها أيضاً. أما المال فإنه ذو قيمة للإنسان لأنه يمكن أن يكون مفيداً له وحلاًلاً لمشاكله. ولكن هذا المال نفسه، بالقياس إلى الصحة، أو الشرف، أو المنعة، يصبح شيئاً لا قيمة له، ولا نقول تقل قيمته، بل تنعدم.

وليس معنى ذلك أنَّه إذا كان المال كثيراً أَصبح من الممكن أَن تقارنه بالشرف إذا كان قليلاً، لهذا إذا كان شخص ما يحب المال، ولكنه كان من ناحية أخرى شريفاً كريم النفس، فإنه يسعى نحو المال إلى الحد الذي تكون فيه شرافته وكرامته ومنزلته محفوظة، ولكن ما إن يتوجه بعض الخطر نحو كرامته أو شرفه بسبب المال، حتى يتنازل عن المال بصرف النظر عن مقداره، كثيراً كان أم قليلاً، بل حتى لو أعطوه كل أموال الدنيا فإنه لا يتقبله ثمناً لشرفه أو كرامته، فهذا شخص يرى أن للمال أو للمقام قيمته، ولكن ليس في مقابل الكرامة، إذ أنه عند ذاك يفقد قيمته، قليلاً كان أم كثيراً، بل إن كثيره أيضاً لا يساوي قليله.

يصف علي عليه السلام حالته النفسية والروحية هكذا:

«واللّه لو أُعطيت الأقاليم السَّبعة بِما تَحْتَ أفلاكها عَلَى أن أعصي اللّه في نَمْلةٍ أسلُبُها جلْب شعيرةٍ ما فعلتُه»[1].

أي إن الدنيا كلها لا قيمة لها إذا كان ثمنها أَن أظلم نملة بسلبها قشرة شعيرة.

ليس في هذا تقليل من قيمة الدنيا وما فيها، بل فيه رفع لقيمة الحق والعدل، فهو لم يرد أن يقول إنه لا يرضى بالدنيا وما فيها لأنها ضئيلة أو لا قيمة لها، بل أراد أن يقول إن الظلم من الكبر بحيث أن أصغر الظلم، وهو سلب نملة قشرة شعيرة، لا يعدل قيمة الدنيا وما فيها.

يقول سعدي في هذا المعنى ما مؤدّاه:

(لا تستحـق الـدنيـا أن تسبـب الإضطـراب لقلـب
فـاحــذر ولا تقتــرف ســوء فمــا فعلــه عــاقــل)

وسعدي أيضاً لا يريد أن يقول أَنَّ قيمة الدنيا من القلة بحيث أنها لا تستحق أن يقبلها المرء ثمناً للقيام حتى بعمل تافه مثل إلقاء الإضطراب في قلب ما، بل يقصد إلى القول بأن إلقاء الإضطراب في قلب ما من الأهمية بحيث أن الدنيا لا قيمة لها بإزاء ذلك، وهذا تقويم بالمقايسة، وهو التقويم النسبي.

فالدنيا التي لا قيمة لها في نظر الدين، إنما تعني تقويم المقايسة، أي أن الدنيا لا تستحق أن يقوم المرء في سبيلها بالتخلي عن القيم الأخلاقية والإجتماعية وعن معنى الإنسانية والرفعة، أو أن يكذب، أو يخون، أو يخلف عهداً، أو يظلم، أو يدوس على حقوق الآخرين. لا تسأهل مطامع الدنيا ومنافعها أن تضطرب القلوب، أو حتى أن يداس حق نملة.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢٢٤.

المنطق الإنساني الرفيع:

هذا المنطق منطق جيد رفيع. إن من الخطأ القول إن الدين يرى أن الدنيا لا تستحق حتى كذبة واحدة ولا خيانة، ولا ظلماً. إن التفسير الصحيح لذلك هو إن الدين يرى أن العقائد والحقوق والأخلاق والإيمان على قدر من الأهمية والتقدير بحيث أنه يقول: ينبغي في سبيل هذه التخلي عن الدنيا وما فيها.

وهذا هو الحق، إذ أننا لو أدركنا معنىٰ الإنسان والإنسانية والقيم المعنوية لما قلنا غير هذا، فالإنسان في كل أنحاء الدنيا، وحتى الإنسان المادي، لا بدَّ أن يقر بالقواعد والأصول والحقوق وأن يحترمها، ولا يسعه إلاّ أن يستصغر المطامح والمنافع المادية بإزاء العقيدة والسلوك والحقوق. هذا المنحى يعبر عنه بلغة الدين الخاصة بكون الدنيا لا قيمة لها ولا هي جديرة بالإهتمام. إن المباني الدينية هي وحدها التي تستطيع أن تكلم الإنسان بهذا المنطق، وأن تقنعه بأن العقيدة والأخلاق والقواعد والحقوق فوق المنافع الدنيوية، ولو جردنا الإنسان من المباني الدينية فلن يبقى أساس للقول بأن الإنسانية أعلى مرتبة من المنافع.

ولو أخذنا الدنيا بحد ذاتها بعين الإعتبار، بصرف النظر عما إذا كنا نريد في سبيلها أن نرتكب إثماً، أو أن نخالف قاعدة أو ان نضيع حقاً، فإن الدنيا تكون من هذه الناحية، ذات قيمة كبيرة لنا، ولكن النبي الأكرم ﷺ يصف الدنيا بقوله:

«الدُّنيا مَزْرَعةُ الآخرَة».

ويصفها أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: **«مسجد أَحْباء اللَّه ومُصَلَّىٰ ملائِكة اللَّه ومَهبطُ وحيِ اللَّه ومَتْجَرُ أولياءِ اللَّه»**[1] فهذا مكان لا يمكن القول بأنه مكان لا فائدة له ولا قيمة.

---

(١) نهج البلاغة: قصار الحكم، رقم ١٣١.

إن الدين، بمنطقه الرفيع هذا، لا يبخس الدنيا حقها من حيث هي، ومن حيث ما يفهمها الجميع، بل يعرف الناس بالقيم المعنوية وبالتقوى والفضيلة، وبالحقوق الإجتماعية التي قلَّما يدركها الناس، ويبين ما لها من قيمة. إذن فالقول بأن الدنيا لا قيمة لها أمر إعتباري نسبي، وهذا لا يتنافى واحترام الحقوق المتعلقة بالحياة الدنيا، بل هو احترام لهذه الحقوق ذاتها.

إن احترام الإسلام الكبير لهذه الحقوق دليل على أن القول بأن الدنيا لا قيمة لها إنما هو من باب المقارنة. هذا أولاً.

المنطق الإجتماعي:

ثانياً: في الإجابة على ذلك السؤال أقول: ألا يريد الإسلام بقاء المجتمع الإنساني؟ لا شك أنه يريده، فإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن بدون أن تدور عجلة هذا المجتمع على محور العدالة والحفاظ على حقوق الناس فيه؟ أو لم يقل الرسول ﷺ نفسه: «**المُلْكُ يَبْقىٰ مَعَ الكُفْرِ، وَلاَ يَبْقى مَعَ الظُّلم**» أي إنَّ مجتمعاً يسوده العدل والإعتدال يمكن أن يبقى حتى وإن كان أفراده من الكفار، ولكن إذا ساد هذا المجتمع الظلم وهدر الحقوق والإجحاف بسبب التمايز والمنسوبية والمحسوبية، فإنه لن يدوم ولا يكون له بقاء، وإن يكن أفراده من المسلمين. إن في القرآن كثيراً من الآيات التي تقول إن سبب هلاك الأقوام الفلانية والأقوام الفلانية هو ظلمهم.

يقول: ﴿**وما كان ربُّك لِيَهْلكَ القُرى بظُلم وأهْلُها مُصْلِحون**﴾[1] يرى المفسرون إن المقصود بالظلم هنا هو الشرك، لأن الشرك نوع من الظلم ﴿**إنَّ الشِّرك لظُلمٌ عَظِيمٌ**﴾[2] أي إنَّ اللّه لا يهلك الناس بسبب الكفر والشرك، إذا كانوا هم من حيث العلاقات والحقوق الإجتماعية أناساً عادلين.

---

(١) سورة هود، آية: ١١٧.
(٢) سورة لقمان، آية: ١٣.

دور العدالة الإجتماعية في المعنويات:

وثالثاً: نفرض أن القول بأن الدنيا لا قيمة لها ليس من حيث قيمتها النسبية، ونفرض أن الدنيا في نظر الدين شر مطلق، ولكننا إذا شككنا في أي شيء، فلن نشك في الهدف الذي جاء الأنبياء من أجله. لقد جاءوا لتعليم مجموعة من العقائد النقية لتطهير روح الناس (**بُعِثْتُ لأتمِّم مكارِمِ الأخلاق**). نعم جاءوا لتحريض الناس على فعل الخير وعمل الصالحات، ولتحذيرهم من إرتكاب الموبقات.

ففي منظور الدين هنالك عدد من الأعمال الصالحة جاء الأنبياء ليحملوا الناس على التمسك بها، وهنالك أعمال طالحة جاءوا لينذروهم من مغبة الإتيان بها. إن التعاليم الدينية تنقسم عموماً إلى ثلاثة أقسام: العقائد، والأخلاقيات، والتعاليم العملية. إن التعاليم العقائدية تشمل الإيمان باللّه، وبرسله، وبأوليائه وبالمعاد والثواب والعقاب، والتعاليم الأخلاقية تشمل أموراً مثل التقوى، والتعفف، والرضى، والشكر، والصبر، والعفو، والحلم، وطهارة الروح، والتآلف والمحبة، والإتحاد، وتجنب الحسد والحقد والجبن والبخل والظلم والإعتداء. أما التعاليم العملية فواضحة، فبعضها يتعلق بالعبادات، كالصلاة والصوم والحج، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وغيرها، وثمة تعاليم تخص المعاشرة، كالإحسان، وصلة الرحم، والصدق، وتجنب الكذب والغيبة والتهكم والقتل والخمر والقمار والربا والنفاق وغيرها.

وإذا كنا في شك من شيء، فلا نشك أن الإسلام يريد تحقيق كل أمر يراه صالحاً، والحيلولة دون تحقيق كل أمر ليس فيه صلاح.

والآن فلنر أنه إذا كانت حقوق الناس محفوظة، وكان المجتمع عادلاً ومتعادلاً، ولم يكن في الناس تمييز، وحرمان، وإحساس بالغبن، وكانت العقائد الطاهرة، والأخلاق الحسنة، وصفاء القلب، والأعمال الصالحة، أكثر شيوعاً بين الناس، ولم تكن أسباب إرتكاب المعاصي، والأخلاق

الرذيلة، وشيوع العقائد غير الطاهرة متوفرة، يكون حال الناس أفضل. أمّا إذا لم يكن هناك تعادل بين هذه الأمور، وكان شيوع الإفراط والتفريط، والإجحاف والغبن، والإختلاف والتمايز أكثر؟ أي الحالين أوصل إلى تزكية النفس وصفاء الروح؟ أم أن هناك حالة ثالثة، كأن لا يكون للمجتمع، مهما يكن شكله، أي تأثير في هذه الأمور، وإن هذه الأمور لا علاقة لها بذلك؟

ما من عاقل يمكن أن يقول إنه كلما كان المجتمع مرتبكاً لا تسوده العدالة، تكون ظروفه أنسب لظهور العقائد الطاهرة، والنفوس الزكية، والأعمال الصالحة. إن أقصى ما يمكن أن يقوله أحد هو أن وجود العدالة الإجتماعية وعدم وجودها، والحفاظ على حقوق الناس وعدم المحافظة عليها، لا تأثير له في هذه الأمور ولعلَّ هذا هو ما يراه الكثيرون من المتدينين عندنا، فيقولون إن لكل حسابه، ولا علاقة لأحدهما بالآخر.

لو أن أمرءاً قال بهذا، لكان على خطأ كبير، وتصور باطل، وخيال بعيد. إذ ما من شك في أنَّ للأوضاع العامة، ولوجود العدالة الإجتماعية وعدم وجودها تأثيراً كبيراً في أعمال الناس وفي أخلاقهم وحتى في أفكارهم وعقائدهم. إن تأثيره يشمل المراحل الثلاث: مرحلة الفكر والعقيدة، ومرحلة خلق الملكات النفسية، ومرحلة العمل.

تأثير العدالة الإجتماعية في الأفكار والعقائد:

إذا ما رجعنا إلى أدبنا وآثارنا الأدبية وأفكار شعرائنا المبرزين، نجد أنهم في الوقت الذي كانوا فيه قد أدركوا الحقائق، وعرفوا الحكم وحملوا أفكاراً لطيفة، فقد ظهرت عليهم حالات برزت منهم فيها آراء فكرية عجيبة، فمثلاً نجد أنهم قد أوْلوا عناية كبيرة للحظ، وقالوا: نم أنت وليكن حظك يقظاً. إنهم إذا سمعوا باسم الحظ، فقدت الأمور الأخرى قيمتها عندهم، العلم ، والعقل، والسعي، والإجتهاد، والفن، والصناعة، وقوة العقل، كلها لا شيء في نظرهم، يقولون: الحظ هو الذي يحقق الأشياء، لا العقل:

(كثيراً ما يحدث هذا في العالم:
الأحمق رفيع والعامل ذليل)

وإذا حسن الحظ، فلا أثر للفن واللياقة والخبرة.

(لو كان لك في كل شعرة مائتا فن
فلن ينفع الفن إذا كان الحظ سيئا)

وما قيمة السعي والإجتهاد، المهم هو الحظ.

(إسمع من أبي العجائب هذا حديثاً
فبغير الحظ لا يعادل الإجتهاد حبتي شعير)

حسن الحظ هو المطلوب، فقوة العضل لا تصنع شيئاً.

(ماذا يصنع القوي المقلوب الحظ
فقوة الحظ خير من قوة العضل)
(بالتعب الفارغ لا يعثر على كنز
إذ الفضل للحظ لا لقوة الساعد)

الكلام كله على الحظ، ولكننا لو سألنا هؤلاء الفضلاء المبرزين أنفسهم: ما هو الحظ؟ عرّفوه لنا، فلا بدَّ أنكم تعرفونه ما دمتم لا تتعبون من ذكره، لما أعطوا جواباً.

أصل ظهور فكرة الحظ:

نعم لقد عثروا على أثر غامض وموضع قدم خفيّة، فظهر عندهم الإعتقاد بالحظ. ترى ما الذي عثروا عليه؟

كانوا يعيشون في مجتمع أمضى أفراده أعمارهم يكدون ويكدحون، ولكنهم لم ينالوا غير الفاقة والحرمان، وفي الوقت نفسه كانوا يرون من لا يعمل شيئاً مرفهاً ومعززاً، ومن لا يعرف شيئاً عالماً، ومن يتصف بالعقل ذليلاً. كل الذي رأوه هو أن ليس هناك تناسب بين الفن واللياقة والإدراك من

جهة، والحظ والحق والرخاء من جهة أخرى، لأن هذا هو ما رأوه في مجتمعهم، واتخذت هذه المشاهدات المنتزعة من مجتمعهم شيئاً فشيئاً صيغة فلسفة باسم فلسفة الحظ، وأطلقوا إسم الحظ على كل هذه المظالم والتناقضات، بعلم أو بغير علم، ولكم أنحوا على هذه الفلسفة بالسب والشتم. إن فكرة الحظ وفلسفتها لا أصل لها سوى الظلم والجور وانعدام العدالة الإجتماعية. إن الذي ألهم هذه الفكرة الشيطانية هو الهرج والمرج والظلم الإجتماعي.

إذا ما تجاوزنا ذلك المصدر، فلا يتبقى سوى مصدرين آخرين لذلك الإلهام. الأول هو الدين حيث إن الشعراء كانوا يستلهمون أحياناً الآيات القرآنية، واحياناً الأحاديث النبوية، واحياناً أقوال الأئمة، ولكننا في كل القرآن والأحاديث النبوية وما ورد عن الأئمة، لا نرى ذكراً للحظ.

والمصدر الآخر هو العقل والعلم والفلسفة. إن الكتب الفلسفية التي تذكر الحظ إنما تذكره دائماً على أنه وهم من الأوهام. إذن، فكرة الحظ هذه ذات القدرة الخارقة من أين جاءت؟ بحيث أصبح الإنسان يتصور أن سلطة الحظ أعلى من كل عقل، وعلم وعمل، وسعي، وفن، وصنعة، وقوة.

إن الملهم الأول لهذه الفكرة الشيطانية ليس سوى إنعدام التنظيم، والتباين الذي لا موجب له، وإعطاء الأولويات لغير مستحقيها، فعندما تتزلزل العدالة الإجتماعية، ولا يراعى لكل ذي حق حقه، بل يستعاض عن ذلك بالمحسوبية والمنسوبية والتحزب، يشتد ساعد أفكار كالحظ وأمثاله ويتسع نفوذها، وذلك لأن معنى الحظ هو ألا يكون شيء شرطاً لحصول شيء آخر.

ما أوسع الفرق بين أن يقول المرء بوجود أثر للسعي والإجتهاد، ﴿وَأَن لَيس لِلإنسان إلاَّ ما سَعَىٰ﴾[1]، وذلك الذي يقول: كل سعيك هباء منثور،

---

(١) سورة النجم، آية: ٣٩.

وإن ليس ثمة شيء شرط لشيء آخر! ما أعظم الفرق بين الإعتقاد بـ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقومٍ حتَّى يُغيِّروا ما بِأنفُسِهِم﴾[1] والإعتقاد بالحظ! هذا مثال واحد.

سوء الظن بالزمان:

نلاحظ في آثارنا الأدبية مقولة تحت عنوان الشكوى من الزمان، وكم من السب واللعن يصبونه عليه، والصفات التي ينسبونها إليه، كالغّدار، والظالم، والخؤون، وكل صفة أخرى تحكي الجور والجفوة والغدر والمكر والخداع، يلصقون كل ذلك بالزمان، حتى بلغ بهم الأمر أنهم زعموا أن الزمان يحقد على الطيبين من الناس ويحمل لهم العداء والضغينة.

وهذا الزمان الذي يناصبهم العداء ليس زمان الأفلاك ودوران الأرض، بل إنه زمان القائل نفسه، أي إنَّه محيطه الإجتماعي، البيئة التي تحيط به، لا الزمن الكبير، إنها أقوال تعكس حالات قائلها النفسية الخاصة، بل إن هذه الأقوال التي يرددها الشاعر لا تحكي مشاعره الخاصة فحسب، وإنما هي لسان حال مجتمعه وعصره. إذا ما جال المرء ببصره حوله ولم ير غير الظلم والغدر، دون أن يعرف السبب، أو إذا عرفه لا يستطيع الجهر به، عندئذٍ يفرغ ما في نفسه من الحقد على الزمان ودورات الفلك المعاكسة لآماله.

ثم ينتج عن كل ذلك نوع من سوء الظن بجهاز الخليقة، ثم يقوىٰ سوء الظن هذا، بحيث يرى أن بنية الدنيا قد ركبت على ظلم الطيبين، وعلى نوع من عداء وحقد قديمين يكنهما الزمان للأخيار. لا شك أن هذا يحمل الناس على أن يسيئوا الظن بالزمان، وبالخلق، بل وبمبدء الكائنات، وفي هذا يقول إبن الراوندي:

كـــم عـــاقـــل عـــاقـــل أعيـــت مـــذاهبـــه
وجـــاهـــل جـــاهـــل تلقـــاه مـــرزوقـــاً

---

(١) سورة الرعد، آية: ١١.

هــــذا الـــذي تـــرك الأوهـــام حـــائـــرة
وصيّـــر العـــالـــم النحـــريـــر زنـــديقـــاً

على كل حال، فإن إضطراب التوازن الإجتماعي والتمايز بين الناس يورث الإضطراب الفكري والإعتقاد بسيادة الفوضى وبلا جدوى العوامل الواقعية للسعادة، كالعقل والعلم والتقوى والسعي والعمل والفن واللياقة، الأمر الذي إبتدع ما يسمى بفلسفة الحظ، وهي ما نرى آثارها في آدابنا. كما أن تلك الحالات والظروف تؤدي إلى سوء الظن بالخليقة وبمبدأ التكوين المقدس، وهذا يكون بتأثير إنعدام العدالة في العقيدة والفكر.

العدالة الإجتماعية وسلوك الفرد:

أما من حيث شيوع الظلم الإجتماعي في إفساد الأخلاق والسلوك، فهو ككل الأمور الأخرى التي لها عللها وأسبابها، لا تظهر دون سبب. إنَّ من جملة تلك المؤثرات جبلة المرء وطينته، وظروف المحيط وتلقيناته، وإن من الأمور التي لها تأثير حاسم في إفساد الأخلاق وتسميم روح الإنسان، هو الحرمان والشعور بالمغبونية. إن الحسد والحقد والعداء وتمني الشر للآخرين، كلها تستقي من هذا المنبع.

هنالك بالطبع أشخاص مستثنون من هذه القاعدة، بحيث أن الظلم والخرمان لا يؤثر فيهم، فهم يختلفون من حيث تمتعهم بمثل هذه المعنويات الروحية، إذ إنَّ الإيمان القوي يقف في وجه الكثير من العوامل. إن أفراداً من هذا الطراز يرتفعون عن مستوى أفكار العامة، وقد يتطلب هذا بعض التوضيح.

ثمة أسرة من الوالدين وأبنائهما، يتم فيها توزيع الغذاء والفواكه والحلويات والملابس على أهل البيت. إن الإنطباع أو الفكرة التي سوف يحملها الأطفال عن كل ذلك تكون مختلفة عما يحمله الأبوان عنه، وعلى مستويين متباينين.

ثم هنالك الشعور الذي يحمله كل طفل نحو الآخر، فمن رأى منهم أنَّ حصته من الفاكهة أو الخلوى أقل من حصة غيره، يثور ويغضب ويبكي، وبما أنه يحس بأنه قد ظلم وأنه مغبون، يسعىٰ للإنتقام، ولذلك يجب على الوالدين اللذين تعنيهم سعادة أطفالهم، ويريدون أن يربوا في أبنائهم عواطف سليمة، أن لا يميزوا في تعاملهم مع أبنائهم بين واحد وآخر، فالتمييز يبذر بذور الشقاق والحسد والإنتقام. إن التمييز يثقل على روح الطفل المحروم فيعذبه، ويؤثر في الوقت نفسه على روح الطفل المقرب، فيجعله إتكالياً ضعيف النفس، سريع التأمل، سدللاً. إن الأبوين يهتمان بالطفل إذا ما ألم به مرض فيسرعان به إلى الطبيب، ولكنهما لا يعنيان كثيراً بسلامة أرواح أطفالهما وعواطفهم، فهما يستصغرانهم في حين أن سلامة الأطفال الروحية لا تقل أهمية عن سلامتهم البدنية، بل هي أهم من تلك بمراتب.

الخلاصة هي أنه لما كان الأطفال يفكرون بمستوى واحد، فإن حرمان أحدهم دون الآخر لا بدَّ أن يخلف فيهم أثراً سيئاً، ولكن بما أن تفكير الأبوين مختلف عن تفكيرهم، وهو أعلىٰ مستوى، فإنهما لا يتأثران بمثل ذاك الحرمان والشعور بالغبن، فلا يرون في عدم حصولهما على حصتهما من الغذاء أو الفاكهة ما يدعو إلى الإحساس بالغبن أو الدونية.

كذلك هو الحال في المجتمع، فالأشخاص غير العاديين الذين هم بمثابة آباء الأمة، لا يقعون تحت تأثير إنفعالات الحرمان، ولا يتأثرون بمثل هذا الظلم إن وقع عليهم، وبمثلما لا يريد الأبوان إلا الخير لأبنائهما، كذلك لا يريد هؤلاء إلاَّ الخير لأمتهم.

في معركة أُحُد، وقد أصيبت جبين الرسول الكريم بالحجر، وكسرت سنه، رفع يده بالدعاء قائلاً: «**اللَّهمَّ إهدِ قَومي فإنَّهم لا يعلمون**».

ويقول علي عليه السلام في قضية فدك: «**فَشحَّتْ عليها نفوس قوم، وسَخت**

عنها نفوسٍ آخرين، وما أصنَعُ بفَدَكٍ وغير فَدَك، والنَّفس مظانُّها في غدٍ جَدَثٌ تَنقَطِعُ في ظُلمته آثارها»[1].

آثار التمييز الأخلاقية:

هذا في أفراد غير عاديين. أما في سائر أفراد الناس فحالهم مثل حال أفراد تلك الأسرة، فالتميز أو التباين في المعاملة يقهر نفوس المحرومين ويجعلها تميل نحو الحقد والإنتقام، كما إنه يخلق من جهة أخرى أطفالاً مدللين، مسرفين، سريعي الغضب، لا يعملون، مبذرين، ففي جهة يتخلق الحقد والحسد والضغينة وحب الإنتقام والعداء، وفي جهة أخرى يتخلق الدلال والنفور من العمل ومن الإستقامة وحب التبذير والإسراف، والأنانية. ولتتخيلوا ما يمكن أن يسود المجتمع بسبب إنعدام العدالة.

هنالك دعاء معروف عن النبي ﷺ يبدأ بالقول: **«اللهمَّ إقسِمْ لنا من خَشْيتك ما يَحُول بَيننا وبين معصيتك»**.

إن الأدعية الإسلامية من أقل التعليمات الأخلاقية والمعنوية. ما أعظم الحكم الروحية والإجتماعية التي ترد بلغة الدعاء! هنالك عبارة في هذا الدعاء نفسه تقول: «إجعلْ ثَارَنا على مَن ظَلَمنا» أي إجعل إنتقامنا يقع على من ظلمنا. إن ههنا نقطة لطيفة، فهو لم يطلب من اللّه أن ينتقم له ممن ظلمه.

«الثأر» يعني النزوع إلى الرد، وفي الإصطلاح يعني الرغبة في الإنتقام، فالنبي الكريم يريد أن يقول أنه عندما يقع علينا نحن البشر ظلم أو جور، تحس الروح بالقهر وحب الإنتقام والثورة. وما أن تظهر هذه الحالة فينا حتى تسعى في أي وقت وأي مكان وأي وسيلة، إلى أن تنفس عن نفسها، كألسنة النار إذ تمتد إلى كل مكان. يقول علماء النفس اليوم: إن مشاعر الحقد والعداء التي تظهر في النفس يمكن أن تغور إلى الأعماق، ويبدو على الإنسان

---

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٤٥.

أنه قد نسيها ظاهرياً، ولكنها لا تمحى، بل تظل في مكمنها تفعل فعلها دون علم العقل الظاهر، لكي تجد متنفساً وتخرج إلى الخارج، فالنبي ﷺ يقول: يارب، إن هذه النار الكامنة في نفوسنا، والتي قد تندلع ألسنتها يوماً من أعماقنا لا تجعلها تلسع بريئاً، فإن كان لا بدَّ من أن تلسع شخصاً، فليكن ذلك الذي ظلمنا وتسبب في إشعالها، إن الإنسان إذا أراد الإنتقام مباشرة بإرادته وبسيطرة عقله الظاهر، فإنه لا ينتقم من شخص آخر غير الذي ظلمه، فإذا إرتكب حداد في بلخ جرماً بحقه، فإنه لا يقطع رأس صفار في شوشتر، ولكن عندما لا يكون المرء تحت سيطرة عقله الواعي، بل تحت سيطرة تلك العقيدة الدفينة وحقده الكامن في الأعماق، ويريد الإنتقام، فلن يتذكر من هو الجدير بإنتقامه حقاً.

لذلك يدعو الرسول الأكرم طالباً من اللّه أن يجعل إنتقامنا وحقدنا بحيث لا يزيد على ضرب الظالم نفسه، وأن لا تتولد في أعماقنا على أثر ما يقع علينا من ظلم وجور، تلك العقد الدفينة التي تثير فينا روح العدوان والعصيان والتمرد، بحيث نتلذذ بالإنتقام وننتشي بإيذاء الآخرين.

أخلاقية متجانسة في مجتمع متجانس:

الأخلاق السامية هي الأخلاق المتجانسة، المتعادلة، الموزونة، فمما لا شك فيه أنَّه إذا لم يكن المجتمع متجانساً موزوناً، وإذا لم تتجانس المؤسسات الإجتماعية، والقوانين الإجتماعية، والحقوق الإجتماعية وتتوازن، فإن السلوك الفردي لا يبقى متجانساً متوازناً. إن تأثير عدم التجانس والإنسجام الإجتماعي لا يقتصر على الطبقة العامة الكادحة من الناس، بل إن الطبقة الخاصة الممتازة التي تخص نفسها بالإمتيازات تتأثر بذلك أيضاً، فالأولى تصاب بالضيق والعصبية، وهذه تصبح عاطلة ملتوية، لا نفع فيها، كافرة بالنعمة، عديمة الصبر.

يقول الإمام علي عليه السلام في رسالته المعروفة إلى مالك الأشتر:

«لَيْسَ أحَدٌ منَ الرَّعِيَّةِ أثْقل على الوالي مَؤُونَةً فِي الرَّخاء، وأقَلَّ معُونَةً له في البلاء، وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقَلَّ شُكراً عِنْد الإعطاء، وأبطأ عُذْراً عِند المَنع، وأضعفَ صَبراً عند مُلِمَّات الدَّهرِ، مِن أهلِ الخاصَّة، وإنَّما عماد الدِّين، وجماعُ المُسْلمين، والعُدَّةُ لِلأعداء العامَّة من الأُمَّةِ، فَلْيَكُن صَغْوُك لهُم وميلُك مَعَهُم»[1].

ما أروع وصف علي عليه السلام لروحية الطبقة الخاصة، مدللي المجتمع دون وجه حق، وشرحه لها!

ثمة حديث نبوي يقول: «إستوَوا تستوِي قُلُوبُكُم»، أي كونوا على مستوى واحد، تجنبوا التمييز فيما بينكم، حتى تستقيم قلوبكم على مستوى واحد فتتآلف وتتقارب، أي لو حصل في أعمالكم وعلاقاتكم ونعم اللّه عليكم إنشقاق وتباعد، فلسوف يحصل ذلك في قلوبكم أيضاً، ولن تعودوا قادرين على التآلف وإتحاد الفكر وعلى الوقوف في صف واحد، بل ستقفون حتماً في صفين مختلفين.

ورد في القرآن الكريم: ﴿وَاعتَصِمُوا بحبلِ اللّهِ جَميعاً وَلاَ تَفرَّقوا واذْكُروا نِعمةَ اللّهِ عليكمْ إذْ كُنتُمْ أعداَءً فألَّفَ بَينَ قُلوبِكُم فأصبحتم بِنِعمَتِهِ إخْواناً﴾[2].

وهذه الآية ذات المضمون الواضح تخص الإتحاد الذي أنعم به اللّه على المسلمين.

سر نجاح الإسلام:

سبق أن قلنا إن الإسلام لو كان واجبه ينحصر في الجانب الأخلاقي، مثل باقي الإتجاهات الأخلاقية التي لا عمل لها سوى عرض النصائح والإرشادات الأخلاقية، لاقتصر عمله أيضاً على إسداء الموعظة والنصيحة،

---

(١) نهج البلاغة: من عهده عليه السلام إلى الأشتر رقم الكتاب ٣٥.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١٠٣.

ولما تدخل في تركيب البنية الإجتماعية، ولما كان بمقدوره أن يؤسس مجتمعاً جديداً، مجتمعاً موحداً، متحد الفكر والقلب بحيث يغير وجه التاريخ.

ما من شك في أن ما يؤلف بين القلوب ويقرب بعضها من بعض هو الإيمان والعقيدة. لقد أوجد الرسول الكريم أعظم عامل من عوامل الوحدة، وهو وحدة العقيدة، فجمع الناس تحت لواء «لا إله إلاّ اللّه»، ولكنه لم يكتف بترسيخ العقيدة والإيمان، بل وجه إهتمامه إلى موانع الوحدة وما يقف في وجهها، فأزالها من الطريق، كما أزال أسباب تباعد القلوب وموجبات الحقد والحسد والإنتقام، والتمايز في الحقوق. لا شك أنه إذا كانت المقتضيات موجودة، والموانع مفقودة، إذا كانت العقيدة والإيمان موجودين، والتمايز مفقوداً، فإن المعلول، أي الوحدة والتآلف والإنسجام، يتحقق تلقائياً، بخلاف الأمر لو كان المقتضي موجوداً والمانع موجوداً أيضاً، أو لو كان المقتضي والمانع مفقودين معاً.

وعليه فلا ينبغي أن نقول إن الإسلام قد وحّد بين الناس بإيجاده العقيدة فحسب، وإنما يضاف إلى ذلك كونه قد أزال الموانع والتمايز والشقاق والإختلافات أيضاً. فهو عندما قال: **﴿تَعَالَوْا إلى كَلِمَةٍ سَوآءٍ بَيننا وَبَينكُم ألاّ نَعْبُدَ إلاّ اللّه ولا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً﴾**[1] فقد أردف ذلك بقوله: **﴿وَلاَ يَتخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ﴾**[2].

وقد قال النبي ﷺ في حجة الوداع: **«أيُّها النَّاسُ إنَّ ربَّكُمْ واحِدٌ وإنَّ أباكُمْ واحِدٌ، كُلُّكُم من آدَمَ وآدَمُ مِن تُراب، لا فَضْل لعَربِيٍّ على أعجميٍ إلاّ بالتَّقْوى»**[3] ثم أضاف: **«ألا هلْ بَلَّغت؟»** فقالوا جميعاً «نعم» فقال: **«فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائب»** أي ليوصل كل جيل هذا إلى الجيل التالي.

---

(١) سورة آل عمران، آية: ٦٤.

(٢) سورة آل عمران، آية: ٦٤.

أثر العدالة في السلوك العام:

يتضح لنا من هذا أن لوجود العدالة وعدمها أثراً في سلوك الناس، لأنها ما دامت تؤثر في العقائد والأخلاق، فلا بدَّ أن تؤثر في الأعمال أيضاً: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[1]، أي أنَّ كل إمرىء يعمل على وفق فكره وعقيدته وحالته النفسية، فأصل الأعمال هو الروح والفكر.

بالإضافة إلى أن الظلم والتمايز والإحساس بالغبن والحرمان الإجتماعي يورث تلك الآثار، فإن الفقر نفسه مهما يكن سببه، سواء أكان سببه الظلم أم شيئاً آخر، هو بذاته من أسباب الإثم، وإذا ما رافقه الإحساس بالغبن والحرمان، فالحال أسوأ، ثم إذا رافق ذلك التحسرُ على ما يرى من ترف الآخرين، فذلك هو أشد سوءاً، عندئذٍ لسان حاله يقول:

(الحق أقول لا أستطيع أن أرى
العذال يحتسون الشراب وأبقى متفرجاً)

ان «لا أستطيع أن أرى» هو سبب اللصوصية والسرقة، سبب الرشوة والإرتشاء، سبب الإختلاس وخيانة الأمانات، سبب إرتكاب الآثام، سبب الغش والخداع والمكر، إنه هو الذي يدفع ببعض الناس الذين يريدون اللحاق بغيرهم إلى أن يتقبلوا الرشوة، وإلى أن يسرقوا، وإلى أن يضربوا بحقوق الآخرين عرض الحائط، وهكذا. . .

يقول الإمام علي عليه السلام لإبنه محمد المعروف بإبن الحنفية، بخصوص الفقر: «يَا بُني إنّي أخاف عَلَيك الفَقْر، فَاسْتَعِذْ باللَّه مِنه، فإن الفقر مَنْقصَةٌ لِلدين مَدْهَشَةٌ لِلَعقل، دَاعِيَةٌ لِلمَقْت»[2] فما معنى أن يكون الفقر منقصة للدين؟ معناه أنه إثم، أقصد إنَّ الفقر يحمل الإنسان الضعيف الإيمان على

---

(١) سورة الإسراء، آية: ٨٤.
(٢) نهج البلاغة: الحكمة رقم: ٣٢٥.

إرتكاب الإثم، فالفقر منشأ الكثير من الآثام، ولهذا قال الرسول الأكرم ﷺ: «كَادَ الفَقرُ أن يَكُون كُفْراً»، فالفقر يضعف العزيمة ويؤدي إلى المعصية.

ومن آثار الفقر الأخرى أنه «مدهشة للعقل»، أي أنه يربك العقل ويصيبه بالإندهاش، فيتخاذل في مواجهة الحاجة والإفتقار إلى وسائل الحياة، فيفقد ملكاته، ولا يعود الإنسان قادراً على أن يكون صائباً في تفكيره وفي إصدار أحكامه، بمثل ما إنَّ المصائب تربك الفكر كذلك.

(ينبغي البحث عن التدبير الصائب في القلب
إن رأسمال العافية هو الكفاف أولاً)
(لا تأتي ضربة السيف القوية من ذراع ضعيفة
ولا التدبير السليم من القلب الكسير)

لا ريب في أن هناك أفراداً مختلفين لا تؤثر فيهم الحوادث والنكبات ولكن الناس ليسوا جميعاً هكذا. وأثر الفقر الثالث هو إنه «داعية للمقت»، أي أن الفقر يكون سبباً للوم والإضطهاد والتحقير، مما يؤدي بالتالي إلى تعقيد نفسية الإنسان، أو قد يكون معنى العبارة هو أن الفقير يحمل روح العداء تجاه الناس لأنه يعتبرهم مسؤولين عن سوء حاله وتعاسته.

أختتم أقوالي بأقوال واحد من أقرب أصحاب أمير المؤمنين علي عليه السلام، وهو صعصعة بن صوحان العبدي، وهو رجل عظيم الشأن، كان من أخلص المقربين إلى إمامنا إمام المتقين، وكان خطيباً مفوّهاً، بحيث إنَّ الجاحظ يصفه (في البيان والتبيين) بقوة الحجة والمنطق، ويقول: «وأدَلُّ مِن كُلِّ شيء إستنطاقُ عَلَيّ لَهُ»، أي إنَّ علياً كان يكلفه أحياناً بالقيام للخطابة، فكان يصدع بالأمر ويقف خطيباً في حضرة الإمام.

لصعصعة كلام قصير بحق علي عليه السلام في أول يوم من أيام خلافته، وله كلام آخر يوم أُصيب الإمام بضربة سيف المرادي وسجي على الفراش، وله كلام مسهب آخر بعد دفن جثمان الإمام.

ففي اليوم الأول من الخلافة إلتفت إلى الإمام وقال: «زَيَّنْتَ الخِلافة وما زَانَتْك، ورَفعتها وما رَفَعتك وهِي إليك أحوَجُ منك إليها».

وعند إصابة الإمام بتلك الضربة، كان صعصعة، مثل باقي أصحاب الإمام، متأثراً أشد التأثر، فجاء لعله يستطيع عيادته، ولكن لم تواته الفرصة، فأوصى الساعي بين حجرة الإمام والناس أن يقرأ الإمام عنه السلام وأن يبلغه هذه الكلمات: «يرحمك اللّه يا أمير المؤمنين حياً ومَيتاً، لقد كان اللّه في صدرك عظيماً، وكُنتَ بذات اللّه عليماً»، وإذ سمع الإمام هذا عن صعصعة، قال: قولوا لصعصعة: «وأنتَ يرحمُك اللّه، فَلَقد كُنت خَفِيف المؤونة، كثير المعونة»[1].

وكانت كلمته الثالثة عند دفن الإمام، وكان ذلك ليلاً، وبحضور عدد قليل من الخاصة، كان منهم صعصعة، الذي تقدم نحو القبر بعد الفراغ من الدفن، فوضع يداً على قلبه ورفع بالأخرى حفنة من التراب أهالها على رأسه، وقال: «بأبي أنت وأمي يا أمير المؤمنين، وهَنِيئاً لك يا أبا الحسن، لقد طاب مولدُك وقوي صبرك، وعظُم جهادك، وربحت تجارتك، وقَدِمت على خالِقك» إلى أن يقول: «فأسألُ اللّه أن يمُنَّ عَلَينا باقتفائِنا أثرَك، والعمل بسيرتك، فقد نِلْتَ ما لم ينَلْهُ أحدٌ، وأدركتَ ما لم يُدركهُ أحدٌ»، ويكرر في الختام قوله: «وهنيئاً لك يا أبا الحسن، لقد شَرَّف اللّه مقامك، لا أحرمنا اللّه أجرك، ولا أضلَّنا بعدك، فواللّه لقد كانت حياتُك مفَاتِح للخير، مغَالِق للشرِّ. ولو أنَّ الناس قبلوا منك لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، ولكنَّهم آثروا الدُّنيا على الآخرة»، ثم بكى بكاءً شديداً وأبكى من كان معه.

---

(١) شرح نهج البلاغة للمعتزلي: الجزء ٦ ص١١٩.

اللّه هـو الـرزاق

التدخل في أمر اللّه:

قد يخطر في ذهن بعضهم: إننا ما دمنا موحدين ونعتقد أنَّ اللّه هو الخالق الرزاق وما دام قرآننا السماوي الكريم يقول صراحة: **﴿إنَّ اللّه هو الرزَّاقُ ذو القوَّةِ المتينُ﴾**[1] و**﴿ما مِن دابَّةٍ في الأرضِ إلاَّ على اللّه رِزْقُها﴾**[2]، وإنه ما دام اللّه سبحانه وتعالى قد كفل وضمن وصول نصيب كل مخلوق إليه حتى يستطيع البقاء في الحياة، وإن ذلك يشمل حقوق الناس، كل الحقوق، فإنه لا لزوم للتفكير في مسائل تتعلق بأرزاق الناس وأنصبتهم مما هو بعهدة اللّه تعالى، بل قد يرى بعضهم إننا لا يحق لنا أن نفكر في ذلك، على إعتبار أنه نوع من التدخل في شؤون اللّه ويتنافى مع أحد أصول الدين، وهو التوحيد، فأعمال اللّه للّه، وما علينا إلاَّ أن نتوكل عليه وعلى رزاقيته. إن عمل اللّه هو خلق الرزق وإيصاله.

في الـرد على هذا القول: إننا إذا عرفنا اللّه حق معرفة قدسيته وكبريائه، وأدركنا جهد طاقتنا أسماءه الحسنى وصفاته العليا، لا أن نصفه مثلما نصف مخلوقاً عاجزاً من أمثالنا، عندئذٍ نفهم أن رزاقيته وتكفله بأرزاق الناس لا يتنافى مع واجبنا في التفكير فى حقوقنا وواجباتنا وفي العدالة

---

(١) سورة الذاريات، آية: ٥٨.

(٢) سورة هود، آية: ٦.

ومقتضياتها. ولا يمنع هذا من أن تكون لنا وظائف وواجبات، وأن يكون علينا أن نسعى لإحقاق الحق. والخطوة الأولى في هذا المسعى هو معرفة معنى الحق والعدالة، ولو كان هناك أي تناقض لما حثَّ القرآن ـ وهو الذي يصف اللَّه بالرزاق ـ على السعي والعمل، ولما ضحى أولياء الحق، الذين تربوا في ظل القرآن، بأنفسهم في سبيل الحق، ولما شرع الدين قوانين لحقوق الناس ووسائل لبلوغها، ولما أمرنا بالإنفاق. أليس الإنفاق وبذل الصدقات عوناً في رزق الناس؟ أهذا مشاركة مع اللَّه في رزاقيته وفي عمله الذي تعهد به؟

مقارنة اللَّه بالإنسان:

إن من طبائع الإنسان أن يجعل من نفسه مركزاً للمقارنة، ويفترض أن تكون صفاته وحالاته التي يراها في نفسه موجودة بالكيفية نفسها في الآخرين، والأطفال في سنيهم الأولى يحسبون أن جميع مشاعرهم موجودة في الكائنات الأخرى، سواء الأدنى منها أو الأعلى، بل إنَّ الطفل يعتقد أن لعبه تحمل مثل ما يحمل من أحاسيس، وأنها تتألم بالضرب مثلاً، لذلك فإنه يضربها إذا ما غضب، وكذلك حاله بالنسبة للأرفع منه.

التنزيه:

التنزيه أحد أركان التوحيد، والتنزيه يعني نفي التشبيه: ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيء﴾[1] فعلينا أن ندرك أننا إن كنا نصف اللَّه بالعليم والحي والقدير والسميع والبصير والمريد والرزاق وغير ذلك، فإننا لا نشبّهه في أية صفة منها بأي مخلوق يمكن تصوره، فإذا كان عالماً فإنه يختلف عنا في علمه وليس ثمة وجه للتشبيه، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالقدرة والحياة والإرادة والمشيئة وسائر الصفات الأخرى، وكذلك رزاقيته.

---

(١) سورة الشورىٰ، آية: ١١.

التكفل الإلهي:

ينبغي أن نعلم أن الضمانة والتعهد بالرازقية التي ننسبها إلى اللّه تعالى لا تشبه ما نقوم به نحن من ضمان وتكفل وتعهد، فإذا تكفل إنسان برزق أحدهم وتعهد بدفع مصاريفه، فإنه يفعل ذلك بصورة معينة، ولكن اللّه يتكفل بالرزق ويضمنه بصورة أخرى تنسجم مع ذاته الكاملة، فعندما نقرأ في القرآن الكريم: ﴿**ومَا مِنْ دَآبَّةٍ في الأرض إلاَّ على اللّه رِزْقها**﴾[1] ينبغي أن نتذكر أن هذا المتكفل هو «اللّه» لا المخلوق، أي أنه الخالق الذي خلق الأنظمة والمخلوقات. إذن فما يتكفلهُ يختلف عما يتكفل به مخلوق هو جزء من هذا النظام وواقع تحت تأثير كائناته ويكافح في نطاق حدوده، فهناك إختلاف بين طراز عمل من يعيش داخل هذه الأنظمة كجزء منها ومحكوم بقوانينها، وطراز عملها، وذاك الذي خلق تلك الأنظمة ووضع قوانينها، فإن عمله لا بدَّ أن يكون مختلفاً عن صورة هذه النظم، وعلينا أن نعرف نظام العالم العام وأسسه وكيف يكون. إن معرفة فعل اللّه ورزاقيته هي معرفة أنظمة العالم.

إننا نحن جزء من العالم ومن هذا النظام، ولنا وظائفنا مثل باقي أجزاء العالم، وإن واجباتنا في العالم فيما يتعلق بالرزق والحقوق والتي أوكلها إلينا قانون الخليقة أو قانون الشريعة، إنما هي من شؤون رزاقية اللّه.

إن قوة التغذي الكامنة في النباتات، وأجهزة التغذية في النبات والحيوان والإنسان، والغرائز والميول الموجودة في الأحياء والتي تدفعها نحو الغذاء، كلها من شؤون رزاقية اللّه. إن اللّه هو الذي جهزها بكل تلك الأجهزة المحيرة وبشتى أنواعها لكي تستطيع الإستفادة من الهواء والماء والمواد الغذائية، واللّه هو الذي جهز تلك الكائنات بمجموعة من الميول والغرائز تدفعها للبحث عما يشبع حاجاتها بغير هوادة ولا كلل؛ وبغير أن تكون هي مدركة بما تفعل، ولماذا تفعل، وما فلسفة ذلك.

---

(١) سورة هود، آية: ٦.

إن عقل الإنسان وإرادته وأحاسيسه التي تدفعه لكي يقوم بنفسه بحفظ حقوقه، والواجبات التي عهدت الشريعة إليه بالقيام بها لإستيفاء حقوقه واحترام حقوق غيره، والمسائل التي يبذلها الإنسان لبلوغ ما يريد من أهداف ومنافع، والمقاومات التي يبديها ضد الذين يريدون الإعتداء على حقوقه، والأفكار التي يؤلفها بهذ الشأن، ومحاولاته الفكرية، والفلسفات التي يضعها، كل ذلك من مظاهر رزاقية اللّه ومن شؤونها، ومن مظاهر **﴿وما من دآبةٍ في الأرض إلاَّ على اللّه رِزْقُها﴾**[1].

ولولا هذه الحقيقة من أن **﴿وما من دَآبةٍ في الأرضِ إلاَّ على اللّه رِزْقُها﴾** ولولا هذه الكفالة والضمانة، لما كان ميل، ولا غريزة، ولا قوة دافعة، ولا هضم، ولا لذة، ولا حلو، ولا مرّ، ولما كان للنبات جذور تمتد إلى باطن الأرض، ولما كان للحيوان والإنسان أجهزة للهضم وقوى جاذبة نحو التغذي ودافعة إليه، ولما كانت هناك ضرورة لوجود تشريعات ودساتير بهذا الشأن، ولما قام الإنسان بالتفكير في ذلك وببحثه وبكتابة الكتب حوله وبإيجاد الفلسفات له. إن كل هذه الفعاليات والنشاطات والتحركات قد ظهرت من «يا مدبر» و «يا رزاق» يا اللّه، الذي أوجد هذا النظام بهذا الترتيب، فلولا رزاقية اللّه ما كان لأي من تلك الأمور وجود، ولولا تلك الأمور، ما كان وجود لنبات ولا حيوان ولا إنسان، بل ما كان وجود لأي موجود وذلك لأن الرزق بمعناه الأعم، ليس غير أن يستعين كائن بكائن آخر، ومن ثم يستعين الجميع باللّه، فكل كائن، مهما يكن مقامه ومركزه، فهو في كل آن محتاج إلى الإستعانة بغيره.

وعلى ذلك فلا ينبغي القول بأنه ما دام اللّه هو المتكفل بالرزق فلا يجوز التفكير في هذه المسائل، وذلك لأن تفكيرنا في الرزق وسعينا إليه يدخل ضمن رزاقية اللّه، كما سبق تفصيل ذلك. إن رزاقيته هي التي جعلت

---

(١) سورة هود، آية: ٦.

الرزق والمرزوق عاشقين لا يكل أحدهما من البحث عن الآخر.

لا ينبغي القول بأن بحث هذه المواضيع تدخل في شؤون اللّه، بزعم أننا لا نستطيع أن نتدخل في شؤون اللّه إلاّ إذا إستطعنا أن نقوم مقامه في خلق هذه الأنظمة وهذا العالم، أو أن نستطيع تغيير نظام العالم وأن نضع قواعد وسنناً جديدة، أي أن نفعل ما يستحيل فعله عقلاً. أما نحن الذين خلقنا وفينا علاقة برزقه، وفينا خلق أجهزة تحتاج إلى الرزق، ووجدت فينا بأوامره عقول وأفكار ورغبة في التفكير، كذلك يأمرنا دينه أن نحافظ على حقوقنا وأن نحترم حقوق غيرنا، ونحن بهذا لا نتدخل في شؤون اللّه، وإنما نحن نسير وفق مشيئته ونطيع أوامره، فإذا لم نسع، وإذا لم نتفكر، بل إتخذنا حالة من الركود والسكون والموت، نكون قد إبتعدنا عن إطاعة أوامر اللّه.

إنَّ اللّه تعالى خالق ورزاق، فهو خالق لأنه أوجد المخلوقات، ولولا إرادته ومشيئته لما وجد شيء، وهو رزاق، بمعنى أنه أوجد الكائنات بحيث أنها تحتاج إلى الرزق، وهو الذي يرزقها. إن الكائنات التي تحتاج إلى الرزق قد خلقت بحيث أنها تحتاج إلى مخلوق آخر تتغذى عليه للبقاء في الحياة، أي أن تجعل ذلك المخلوق الآخر جزءاً منها بشكل ما، كما يمكن أن يجعل مخلوق آخر هذا المخلوق المرزوق رزقاً لنفسه فيعيش عليه. هناك تداخل وترابط بين الرزق والمرزوق، ولذا فهما لا ينفصلان. إن كل مرزوق هو في الوقت نفسه رزق لمرزوق آخر، فهو آكل ومأكول.

التطابق بين الرزق والمرزوق:

ثمة مسألة أخرى، وهي التطابق بين الرزق والمرزوق، بين المأكول والآكل. سبق لي في محاضرات سابقة أن تحدثت عن الحقوق، وما الذي يوجد الحقوق للناس، وكيف يحدث أن يصبح للفرد حق في شيء ما. وقلت إن أحد الأسباب هو إن في مبدأ الخلق قد وُجدَ شيء من أجل شيء آخر وله. فأنت مثلاً ترى أنك صاحب حق في الدار لأنك قد بنيتها بنفسك ومرة أخرى تراها ملكك لأن الذي بناها أول الأمر قد فعل ذلك لك ومن أجلك، وفي

حالة الشكوى تقول: إنَّ هذه الدار لي لأن فلاناً قد شيدها من أجلي ولي.

إن البحث في آثار الخلق بهذا النظام والترتيب العجيب يكشف أن بعض الأشياء في بدء الخلق قد وجد من أجل شيء آخر، فالمولود الجديد وجهاز صنع اللبن في الأم شيئان مختلفان لا يرتبطان بعض ببعض، ولكن التدقيق في أجهزة الوليد وحاجاته، وفي أجهزة صنع اللبن وتطابقهما مع بعض، هذا التطابق الخارق للعادة، أي كمال التناسب بين لبن الأم وجهاز الهضم عند المولود يؤكد أنَّ كليهما في منشأ الخلق كانا مرتبطان، فذاك الجهاز المعقد قد وجد لصنع اللبن لذاك الطفل، ولا يمكن القول بعدم وجود أي هدف خاص بين خلق الثدي وصناعة اللبن، فمن المسلّم به أن هذا اللبن قد خلق لذلك الطفل. كانت في البدء ولا شك، علاقة خاصة بين أجزاء الخليقة بحيث يتطابق بعض مع بعض، فما دام الطفل طفلاً غير قادر على الحصول على رزقه وإعداده، فقد أوجد له رزقه جاهزاً بالقرب منه في ثدي أمه، ثم عندما يتدرج الطفل في النمو، ويتعود على يديه ورجليه، يقوى على المزيد من الحركة والتعقل والتميز، بحيث إنه يستطيع أن يسعى للحصول على رزقه، إذ إنَّ رزقه لم يعد في متناول فمه كالسابق، وكأنهم يبعدونه عنه ليحثوه على السعي في طلبه والعثور عليه، وهناك على العموم تناسب بين تهيوء الرزق ومقدار قدرة المرزوق على الإستفادة من الهداية التي هيئت له للوصول إلى رزقه. هناك نوع من الإرتباط والتجاذب بين الإثنين، فمرة يكون من واجب الرزق أن يسعى نحو المرزوق، كالمطر الذي يساق إلى الأرض العطشى ﴿وَهُوَ الَّذي يُرْسِلُ الرِّياحَ بُشراً بين يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتّى إذا أَقَلَّتْ سَحاباً ثِقالاً سُقْناهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فأَنزَلْنا بِهِ الماَءَ فأخرَجْنَا بِهِ من كُلِّ الثمراتِ﴾[1].

وفي مرة أخرى يكون من واجب المرزوق أن يتحرك نحو الرزق ليصل إليه، فالنباتات تتغذى من الأرض وينحصر رزقها في المواد الأولية كالماء

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٧.

والهواء والنور والأملاح، فوضع تحت تصرفها من الأجهزة ما يمكنها من الإرتزاق، وأتيح لها من الهداية ما يكفي لكي يصل بها إلى حيث رزقها، أي إنَّ الحلقة قد أوكلت إليها واجب التحرك نحو المواد الغذائية، ومنحتها ما يكفيها من الوسائل والإرشاد.

أما الحيوانات التي جاء خلقها طرازاً آخر بحيث لا تكفيها المواد الأولية الموجودة في كل مكان، فقد وهبت وسيلة للتنقل لكي تنتقل من مكان إلى آخر، فهي ليست مزروعة في الطين كالنباتات، وقويت وسائل الإهتداء عندها، ووهبت الحواس والميول والرغبات، فهي تتحرك إهتداء بحواسها مدفوعة بميولها ورغباتها الداخلية وتنتقل من مكان إلى مكان للحصول على المواد الثانوية التي لا توجد في كل مكان، والمواد الثانوية هي النباتات والحيوانات الأخرى. إن الحيوانات التي تحتاج إلى الماء لا يكفيها رطوبة الأرض إنها تحتاج إلى ماء وافر للشرب، وهذا لا يتوفر في كل الأنحاء، فعليها أن تتنقل بحثاً عنه، والحيوانات لا تستطيع مقاومة برد الشتاء وحر الصيف كالنباتات، فلا بدَّ لها من مأوى يقيها ذلك، فكانت حواس الرؤية والشم والسمع والذوق واللمس بشكل يتناسب وتلك الحاجات، كما وهبت الغرائز هاديات عجيبات.

فبعض الحشرات، كالنمل، ذوات غرائز عجيبة جداً يقول الإمام علي عليه السلام في النمل: «أنظُرُوا إلى النَمْلة فِي صِغَر جُثَّتِها ولطَافة هَيئتِها، لا تَكادُ تُنَال بِلَحظ البصر ولا بمُسْتَدْرك الفِكر، كيف دَبَّت على أرضها وصُبَّت على رِزقها، تَنْقلُ الحبّة إلى جُحْرها وتُعِدُّها في مُسْتقرِهَا، تَجْمعُ في حَرِّها لِبردِها وفي وُرودها لصَدرها... ولو فَكَّرت في مجاري أكلها في عُلْوِها وسُفْلها وما في الجوف من شراسِيف بطنها وما في الرَّأس من عَينها وأُذُنها لقضيت من خَلْقها عجَباً»[1].

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥.

هذا مثال من الحيوان يسعى بحثاً عن رزقه.

الإنسان ورزقه:

أما الإنسان، الإنسان الأعلى والأرقى، والذي لا يكتفي بما يكفي الحيوانات الأخرى للعيش، فمسألة تحصيله الرزق مختلفة عنده.

إن المسافة هنا بين الرزق والمرزوق أبعد، ولذلك فقد أُتيحت له وسائل أكثر، وقويت فيه أجهزة الإستهداء، فاعطي العقل والعلم والفكر، وأرسل إليه الوحي والأنبياء لإعانته وتحديد تكاليفه وواجباته، وكل هذا من شؤون رزاقية اللّه.

فالقول بأن «من وهب الأسنان وهب الخبز» ليس غلطاً، بل إنه كلام صحيح، ولكن ليس بمعنى أن وجود الأسنان يستدعي وجود الخبز الجاهز على مائدة الإنسان، إنما بمعنى أن بين الأسنان والخبز في نظام الخليقة علاقة، فلولا الخبز ما كانت الأسنان، ولولا الأسنان وصاحب الأسنان ما كان الخبز. إن العلاقة موجودة في بدء الخليقة بين الرزق والمرزوق ووسائل الحصول على الرزق ووسائل أكل الرزق وهضمه وإجتذابه والإستهداء إليه، فالذي خلق الإنسان في الطبيعة وأعطاه الأسنان، خلق أيضاً الخبز أو المواد القابلة للتغذي والعيش في الطبيعة، ومعها التفكير والقدرة على العمل والحصول على المطلوب بأداء حسن مقبول.

إذن فالقول بأن اللّه قد أعطى الأسنان وأعطى الخبز لا يعني أن رزاقية اللّه تنفي ضرورة العمل والسعي والكسب، وإنه لا تستدعي التفكير في إستنباط أفضل الطرق للحصول على الرزق، وإنه لا حاجة للدفاع عن الحقوق، ما دام الخبز والأسنان وقوة الكسب والعمل والفكر والعقل والدين والسعي للحصول على الرزق كلها جزء من جهاز واحد. هذه كلها معاً من مظاهر رزاقية اللّه، وعليه، بعد أن عرفنا العلاقة بين الرزق والمرزوق، وعرفنا أن هناك وسائل خلقت لإيصال الرزق إلى المرزوق وبالعكس، وإن

علينا واجبات في السعي، يلزمنا أن نحاول التعرف على أفضل الطرق وأسلمها للوصول إلى الرزق، لكي نبذل قوانا في ذلك الطريق، فنتوكل على اللّه الذي خلق ذلك الطريق أيضاً.

التوكل على اللّه:

ما معنى التوكل؟ التوكل ليس مناقضاً للسعي وبذل الجهد بحيث نقول: هل نسعى ونكد أم نتوكل على اللّه؟ إن معنى التوكل هو أن يعمل الإنسان دائماً بمقتضى الحق فيعتمد على اللّه في هذا السبيل، لأن اللّه يحمي الذين يحمون الحق ويؤيد الذين يؤيدونه، واليكم مثالاً:

أنت تدخل محلاً لتشتري منه متاعاً، فيضمن لك صاحب المحل جودة المتاع ويطمئنك إليه، فتصدقه وتثق بأن المتاع هو كما يقول صاحبه. طريق الحق طريق قام الأنبياء عن اللّه بتعريفه لنا وتعهدوا عنه بأن السائر فيه واصل إلى نتيجة. إنَّ اللّه بنى هذا العالم بحيث أنه يحامي دائماً عن الذين يحامون عن الحق والحقيقة. إن في الحق ينطوي دائماً تأييد معنوي.

يقول الأنبياء: توكلوا على اللّه وجاهدوا في سبيله. توكلوا على اللّه واعتمدوا عليه في طلب الرزق والزموا الطريق السليم المشروع ولا تنحرفوا عنه، أي أنكم إذا لزمتم طريق اللّه فستكونون في حمايته وعنايته.

ليس معنى التوكل ألا تفعل شيئاً فتعطل قواك ووجودك وتظل في مكانك، معتمداً على أن اللّه هو الذي يقوم عنك بواجباتك. إن البطالة والقعود دون حركة لا حجة بهما إلى ضمان وتعهد. إن السكون والتوقف لا يحتاجان إلى التأييد. إن السكون والتوقف وتعطيل القوى لا أثر له كي يضمنه اللّه أو غير اللّه.

لو إستقصينا القرآن الكريم وجدنا أنه يتناول التوكل على اللّه بهذا المعنى، فالقرآن يقول: لا تخشوا السير في طريق الحق وتوكلوا على اللّه. لا تخشوا قوى الباطل وتوكلوا على اللّه. ثمة آية وردت في القرآن على لسان

جميع الأنبياء الذين جاءوا بعد نوح، كانوا يخاطبون مخالفيهم الذين يقفون في طريقهم:

﴿وَمَا لَنَآ ألاَّ نَتَوكَّلَ على اللَّهِ وَقَدْ هَدَانا سُبُلَنا وَلَنصْبرنَّ علىٰ ما آذَيْتُمُونا وعَلَى اللَّهِ فليتوَكَّلِ المُتوكِّلُون﴾[1].

من الواضح أن هذه الآية تذكر التوكل كأمر مثبت، فهناك طريق سالك، وهناك صعاب ومعاناة في السير، فيه تضعف الإرادة، ولكن الأنبياء يقولون إنهم لن يخافوا قوى الباطل، بل سيتوكلون على اللّه ويباشرون السير في طريق الحق.

وآية أخرى نزلت في شخص الرسول الكريم، وهي أيضاً تتناول التوكل بمعناه المثبت، فتقول: ﴿فإذا عَزَمْتَ فَتَوكَّلْ على اللَّه﴾[2] إنها لا تقول: أيها النبي أقعد واضعاً يداً على يد وتوكل على اللّه، بل تقول: إعمل عملك متوكلاً على اللّه.

هذا هو معنى التوكل، وذلك هو معنى الرزاقية الإلٓهية.

---

(١) سورة إبراهيم، آية: ١٢.

(٢) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.

أسس الحقوق الأولية في الإسلام

تقديم:

الليلة ليلة الحادي والعشرين من رمضان، ليلة العبادة وليلة الشهادة، فهي ليلة إستشهاد إمام المتقين، العبد الخالص المخلص للّه، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وليلة القدر، ليلة الإحياء، أسأل اللّه تعالى السعادة والتوفيق والعبادة وتجديد عهد العبودية في هذه الليالي العزيزات للجميع.

مضى حديثنا السابق عن العدل، أحد أصول الدين وأركانه. قلت إن للعدل تاريخاً في عالم الإسلام، وعلى الرغم من أن البداية دارت على العدل الإلهي، إلاّ أن الحديث إمتد بالبداهة إلى مسألة العدل الإجتماعي وانتهي إلى التساؤل عما إذا كان ثمة أصل واقعي للعدالة التي أمر بها الإسلام وأقرّها في شرائعه من حيث العلاقات بين الناس، وأنها يجب أن تقوم على أساس من العدل وحفظ حقوق الناس وعدم الإعتداء على حقوق الآخرين، وألا يظلم أحد. هل إن للناس ـ بصرف النظر عما شرعه الإسلام وشرحه ـ حقوقاً حقيقية أصيلة، ثم جاء الإسلام فذكرها وأوضحها، وإن العدالة هي رعاية الحقوق الأصيلة للناس وإحقاقها؟ أم أن شيئاً من هذا لا وجود له في الواقع، بصرف النظر عن الشرائع الدينية، فلا حقّ ولا عدالة؛ إنما الحق والعدالة من مبتكرات الدين ومقرراته، فكل ما قال عنه الدين أنّه العدل والحق، فهو الحق والعدل، وكل ما قال عنه أنّه ظلم وتجاوز، فهو الظلم والتجاوز؟

وقلت ظهرت جماعة بين المسلمين أنكروا أصالة العدل، واعتبروا

إرادة اللّه في نظام التكوين والخلق وفي نظام التشريع فوق العدل، وقالوا إن فعل اللّه وأمره لا يمكن أن يخضعا لقانون، وليس هناك قانون ولا قاعدة، فما يفعله اللّه هو العدل والحق، وليس فعل اللّه يكون بموجب العدل والحق، وكذلك ما يشرعه اللّه في الدين هو العدل والحق، لا أنّ شرائع الدين جاءت على وفق العدل والحق، واستنتجوا من ذلك أنّ نظام العالم لا يمنع أن يكون الرجل صالحاً وعابداً، وفي الوقت نفسه يعذب في الآخرة، والرجل العاصي المتمرد في الدنيا يدخل الجنة ويتنعم بنعيمها في الآخرة: كذلك ليس هناك ما يمنع أن يجيز الإسلام أن تتمتع جماعة بغير أي سبب، بكل نعم العالم، وأن تحرم جماعة أخرى منها، ولما لم يكن الظلم والعدل حقيقتين عقليتين، بل هما أمران شرعيان وتابعان، فأوامر الشرع هذه هي العدل.

قلت: لما كانت هذه الفكرة حسب الظاهر ترى أنّ التشريع لا يتبع العقل ولا هو مقيد بقانون عقلي، أصبح للشرع في نظر العامة مكانة مهمة وعظيمة تستجلب إحترام الناس، وكان هذا سبباً في إيجاد موجة عظيمة في عالم الإسلام.

نتيجة البحث في العدل:

النتيجة الكبيرة التي توصل إليها البحث في العدل هي إننا إعتماداً على النظرية الأولى ـ القائلة بأن التشريع الإسلامي يتبع الحسن والقبح، الذاتيين، وإن الحق والعدل حقيقتان واقعيتان، وإن الإسلام يعترف بذلك ـ نستطيع أن نضع فلسفة إجتماعية إسلامية وعدداً من الأسس المبدأية للحقوق في الإسلام، بحيث نستطيع أن ندرس: ما هي أسس الحقوق التي يراها الإسلام؟ ما هي المبادىء التي يستند إليها؟ وما هي القواعد التي يبني عليها حق كل ذي حق؟ وكيف يسن القانون لذلك؟ عندئذٍ نستطيع أن نجعل من هذه علامات تدلنا على الطريق في مسيرتنا.

ولكن الإسلام، بحسب النظرية الثانية، لا يملك فلسفة إجتماعية،

وليست له أسس وأصول للحقوق، بل ينكر أي أساس أو أصل للعدل، لأنه تعبد محض.

العدالة عند الشيعة:

إننا باعتبارنا شيعة لا يلزمنا إثبات العدل، لأنه واحد من الأصول الرئيسة في عقيدتنا ومن لوازم التشيع، فقد قيل منذ القديم: «العدل والتوحيد علويان، والجبر والتشبيه أمويان»، والمقصود من العدل هو الذي ذكرناه، ومعنى التوحيد هو تنزيه اللّه تعالى عن صفات الأجسام وعن التغاير بين ذاته وصفاته، أما الجبر فيقصد به أن يكون الإنسان مجبراً غير مختار في أعماله. إن من فروع العدل الإختيار، ومن فروع إنكار العدل الجبر، أما التشبيه فهو القول بأن اللّه شبيه بالممكنات، وإمكان تحميل صفات الممكنات على اللّه.

أسس الحقوق الأولية الإسلامية:

إستناداً إلى الإتجاه العدلي ـ والشيعة من أتباع هذا الإتجاه باعتباره أصلاً من الأصول ـ فإن في الإسلام مجموعة من المباني الحقوقية المبنية على قوانين وأسس، وبما أن العدل «إعطاء كل ذي حق حقه»، ينبغي أن نرى ما هي الأسس الأولية التي تبنى عليها الحقوق الإسلامية بموجب تعاليم القرآن الكريم وإستنباط علماء الدين. كيف تحصل بين الإنسان وشيء ما علاقة تسمى الحق؟ وإذا إغتصب أحد ذلك الشيء منه قيل إنه سلب حقه؟ ما هذا الذي يوجد هذه العلاقة؟

قلت: ما الذي يوجد هذه العلاقة؟ وموجد الشيء هو العلة والمعلولية والسبب في وجوده، فنظام العالم مبني على العلة أو السبب أو أي إسم آخر يعجبكم، يكون على قسمين فاعلي أو غائي، أي إنَّ الشيء الذي يتسبب في وجود شيء آخر، إما أن يكون من حيث الفاعلية، كالشخص الذي يتكلم، فهو فاعل كلامه، ولو لم يكن هذا الفاعل لما كان هذا الفعل والكلام، وإما أن يكون القصد هو الغاية من الفعل حيث بإعتباره مقدمة ووسيلة لإيجاد تلك

الغاية وذلك القصد، ومرة أخرى، مثل المتكلم الذي يقصد إلى أمر معين بكلامه، يريد أن يقنع السامع ويحمله على القيام بعمل ما، أو يريد أن يطلعه على أمر ما، أو يريد أن يسأله سؤالاً، وأمثال ذلك، فلولا هذه المقاصد والأهداف، ولولا أن الكلام هو الوسيلة إلى بلوغ تلك المقاصد والأهداف، لما حدثت عملية الكلام إطلاقاً. إذن، فالكلام الذي يلفظه شخص ما له علاقة بشخصه، أي علاقة الفعل بالفاعل، وله علاقة أخرى بالقصد أو الهدف، أي العلاقة بين الوسيلة أو المقدمة والقصد، والهدف، ولولا أي من هذين السببين لما وقع هذا الفعل، أي عملية الكلام، إذن فكل منهما موجد له.

أما بشأن الحق وصاحب الحق، حيث نقول إن هناك علاقة خاصة بين الإنسان ومخلوقات هذا العالم، وإن الإنسان يرى لنفسه حقوقاً، فعلينا أن نرى من أين تأتي هذه العلاقة؟ وما هي الرابطة بينهما؟ فهل هي من نوع علاقة الوسيلة والمقدمة بالقصد والهدف، أم هي من نوع علاقة الفعل بالفاعل؟

الرابط بين الحقوق والنظرة إلى العالم:

لا شك أن العقائد الكلية لمدرسة من المدارس بخصوص الإنسان والعالم والحياة والوجود لها تأثيرها في الإعتقاد بوجود نوع من الحقوق بين الإنسان وسائر الموجودات.

ففي الفلسفات المادية، مثلاً، لا معنى لقولنا: إن هناك علاقة غائية بين الإنسان وعطايا العالم، وذلك لأن العلاقة الغائية هي القول بأن العطايا والنعم في العالم قد وجدت للإنسان ومن أجله، والقول بهذا يستوجب القول بوجود نوع من الشعور الكلي يسود قوانين الوجود، وإن ذلك الشعور يوجد شيئاً من أجل شيء آخر، ولولا هذا الشيء الآخر الذي وجد الشيء من أجله، لما وجد هذا الشيء، كأن نقول: إن الأسنان وجدت في الفم لمضغ الطعام حتى يمكن أن يتهيأ الطعام بالمضغ وباللعاب الذي تفرزه غدد الفم إلى مرحلة أولية من الهضم، ثم ليدخل المعدة لتجري عليه مراحل الهضم الأخرى، ومن ثم يمر في الأمعاء للإمتصاص، فعلى المذاهب المادية، لا توجد أية علاقة غائية

بين هذه الأمور، فلا يمكن القول بالمرة إن الشيء الفلاني قد وجد لأجل الشيء الفلاني الآخر، ولم يوجد أي شيء من أجل أي شيء آخر، وما من شيء آخر هو وسيلة ومقدمة لشيء آخر، وإذا إستفاد أحياناً كائن من كائن آخر، فليس لأن الأول قد وجد لكي يستفيد منه الثاني، إنما حصلت الإفادة والإستفادة بطريق المصادفة غير المقصودة.

إننا في هذه العجالة لا نريد الدخول في شرح العقائد الكلية لجميع المذاهب، ولكننا نريد أن نعرف ما ينبغي أن نقوله إستناداً إلى العقائد الكلية الإسلامية.

العلاقة الغائية بين الحق وذي الحق:

يرى الإسلام، بحسب عقائده الكلية ونظرتهُ إلى العالم، فيما يتعلق بالإنسان والعالم والحياة والوجود، أنَّ هناك علائق غائية بين الإنسان وعطايا العالم، أي إنَّ بين الإنسان وموجودات العالم، عند أصل الخلق وفي الخطة الكلية للخلق علاقة ورابطة، بحيث لو أن الإنسان لم يكن جزء من تلك الخطة لكان حساب الخطة مختلفاً، فالقرآن الكريم يكرر قوله أنَّ نِعَمَ الدنيا قد خلقت منذ البداية لأجل الإنسان، وعليه، يرى القرآن أنَّ الإنسان ـ قبل أن يقوم بأية فعالية وأي عمل، وقبل أن تنزل شرائع السماء على لسان الأنبياء ـ يرتبط بنوع من العلاقة مع النعم المخلوقة، وإن هذه النعم ملك الإنسان وحق من حقوقه، كقوله تعالى: ﴿هو الذي خَلَقَ لَكُم ما في الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[1] أو قوله تعالى في سورة الأعراف عند بيان خلق آدم: ﴿وَلَقَدْ مَكَّناكُم في الأرضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فيهَا مَعايِش قَليلاً مَّا تَشْكُرون﴾[2]، وشكر النعمة يعني الإستفادة منها فيما خلقت من أجله، وهناك آيات عديدة تبين هذه الحقيقة.

وبصرف النظر عن تصريحات القرآن الكريم، فإننا إذا أمعنّا النظر في

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٩.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٠.

نظام العالم وفكرنا فيه، لأدركنا أن هناك نوعاً من الرابط الغائي بين الجماد والنبات، وبينهما وبين الحيوان، وكذلك بين الجماد والنبات، والحيوان والإنسان أيضاً، فمن جهة تجد سلسلة من المواد الغذائية، ومن جهة أخرى تجد حيوانات لا تستطيع أن تعيش إلاّ على تلك المواد الغذائية، ولولا تلك المواد الغذائية لما إستطاعت أن تواصل حياتها. والآن هل يمكن القول بأن النظام الكلي للكائنات لا توجد فيه أية علاقة وإرتباط بين المواد الغذائية الموجودة في هذا العالم، وطراز بناء أجهزة الهضم عند الإنسان وسائر الحيوانات؟ بل إن هناك إنسجاماً بين الجانبين. يقول علماء الحياة إنه ليس من الممكن إنكار الأساس الغائي في وجود الكائنات الحية. إن العلاقة موجودة، سواء أقلنا إن المواد الغذائية قد أوجدت بحيث تناسب الإحتياجات الحياتية، أم قلنا إن أجهزة الهضم قد صنعت بحيث تناسب تلك الأغذية الموجودة وتستطيع الإنتفاع بها، فالعلاقة الغائية موجودة على كل حال، بحيث يناسب كل منهما الآخر.

وليس هناك أي إختلاف في أن نقول: لو أن الإنسان أو الحيوان لم يكن يحتاج إلى تلك الأنواع من الأغذية لما وجدت تلك الأنواع من الأغذية، أو أن نقول: لو أن المواد الغذائية لم تكن بهذا الشكل لكان بناء الإنسان مختلفاً عما هو عليه، على كل حال يظهر من نظام التكوين أنّها جميعاً قد خلقت من أجل بعضها البعض.

وعليه، فإن هذا الحق قد أقرّه قانون الخلق وقدمه على قانون الشرع، وبما أن كليهما من اللّه سبحانه وتعالى، فإن اللّه تعالى قد جعل قانون الدين مطابقاً لقوانين الفطرة والخلق، فهو لم يجعل إختلافاً بين قانون الخلق والتكوين وقانون الشريعة. إنه يؤكد الإنسجام بين القانونين في هذه الآية بصورة واضحة: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عليها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله﴾**[1].

(١) سورة الروم، آية: ٣٠.

إذن، بصرف النظر عن القرآن الكريم، فإن نظام الخلق هو نفسه دليل صادق على أن الخالق قد أوجد الإنسان وتلك النعم بعضاً لبعض. خذ الطفل المولود حديثاً، ما هي حاله؟ ما مقدار سعيه الذي يسعاه لنفسه؟ ما الغذاء الذي يستطيع أن يتغذى به؟ أي لون من الغذاء تستطيع معدته أن تهضم؟ وخذ من جهة أخرى كيف أن اللّه أوجد له منبعين للغذاء في ثديي أمه، وما أن يقترب موعد خروج الوليد إلى العالم، حتىٰ يأخذ هذان المنبعان بصورة محيرة عجيبة، بصنع مادة غذائية ليس أنسب منها لجهاز الطفل الهاضم، فما أن يولد حتى يكون غذاؤه جاهزاً ليستفيد منه، ترى هل يصح القول بأن ليس هناك أي رابط في نظام الخليقة بين الطفل وإحتياجاته من جهة، وبناء ثديي أمه العجيب واللبن الذي فيهما من جهة أخرى؟ بل وحتى بين حلمة الثدي وشفتي الطفل الصغيرتين؟ أو ليس ذاك اللبن من أجل ذاك الطفل؟

فمن أقرَّ ذلك الحق والإستحقاق؟

قانون الخلق.

ما العلاقة بين الطفل ولبن أمه؟

العلاقة الغائية.

أي إنَّ ذاك اللبن وجهاز صنعه قد وجدا للطفل ومن أجل الطفل، فاللّه إذن، هو الذي جعل ذلك اللبن من حق الطفل. إن غدد الثدي التي ترشح باللبن إنما تفعل ذلك من أجل الطفل، وليس من أجل أي شيء آخر، ولا هو حاصل عفواً وبدون غاية.

يضع بعض الحكماء إصطلاحات معينة على مخلوقات هذا العالم وموجوداته. إنهم يعبرون عن كل ما هو موجود في الطبيعة بالآباء السبعة، والأمهات الأربع، والمواليد الثلاثة، ويقصدون بالآباء السبعة: الأفلاك السبعة التي كان القدماء يؤمنون بوجودها، ويقصدون بالأمهات الأربع: العناصر الأربعة التي إعتقدوا أنها أصل كل الموجودات، وهي الماء والتراب

والهواء والنار. أما قصدهم من المواليد الثلاثة: فهو المركبات الثلاثة التي تنقسم إليها الكائنات: الجماد والنبات والحيوان، بإعتبار أنَّ الإنسان جزء من الحيوان، فقد كانوا يرون أن بالإندماج بين الآباء السبعة والأمهات الأربع وتأثيرها في بعض وتأثرها ببعض تتخلق المواليد الثلاثة المذكورة. إذن، فالمركبات هي أبناء الموجودات العلوية والعناصر الأربعة.

إن هذا التعبير من حيث المركبات تعبير صحيح، فبصرف النظر عن وجود أربع أمهات، أي أربعة عناصر، أو مئة عنصر، وسواء أكانت هناك أفلاك بهذا العدد أم لم تكن، فإن المركبات هي أبناء هذه الأرض، وهذا الماء، وهذا الهواء، وهذا النور ودرجة الحرارة، والإنسان هو الإبن الأكبر لهؤلاء الآباء والأمهات، وللإبن بالطبع، حقوق على والديه، فكما أن على الأم أن تحمل وليدها زمناً في رحمها، ثم أن تطعمه وتعنى به ما دام صغيراً في حجرها، فإن في حجر هذه الأم العظيمة، حجر العالم، إمكانات وتهيؤات وإعدادات أجريت بعناية بالغة، فمثلاً عندما يوشك الوليد على الخروج إلى الدنيا يشرع ثديا الأم بالعمل، وتبدأ الغدد بالإفراز، وكل ذلك من أجل الوليد الجديد، كذلك حال هذه الأرض ذات الفصول الأربعة، حركة السحاب، وهطول المطر، وظهور فصل الربيع وغير ذلك. إن هذه الأمطار ما هي إلاَّ تلك الإفرازات التي تفرزها أثداء الطبيعة لأولادها. جاء في سورة النحل المباركة: ﴿هُو الَّذي أنزل من السَّماء ماءً لكُم منه شرابٌ ومِنه شَجرٌ فيه تُسيمُون. يُنبتُ لكم به الزَّرْع والزَّيتونَ والنخيلَ والأعنابَ ومن كلِّ الثمراتِ إنَّ في ذلك لآيةً لقومٍ يتفكَّرون﴾[1].

إن الآيات القرآنية، التي تشير إلى موضوع الإرتباط والتناغم والإنسجام بين دوران الأرض الكلي وحاجات الإنسان، كثيرة.

ينسب إلى علي عليه السلام: قوله: «لكُلِّ ذي رَمَقٍ قُوتٌ ولِكُلِّ حبَّةٍ آكِلٌ» أي

---

(١) سورة النحل، آية: ١٠، ١١.

إنَّ بين الآكل والمأكول علاقة موجودة منذ الأزل، وهي علاقة وجدت بينهما في أصل الخلقة.

هذا نوع من العلاقة والإرتباط بين الحق وذي الحق في المنظور الإسلامي العام للعالم.

العلاقة الفاعلية بين الحق وذي الحق:

النوع الآخر من العلاقة هي العلاقة الفاعلية، أي إنَّ صاحب الحق يكون هو الذي أوجد لنفسه حقاً من الحقوق، كأن يزرع أحد شجرة ويرعاها ويسقيها، إلى أن تؤتي أكلها، عندئذٍ تكون العلاقة بين هذا الشخص وثمر الشجرة علاقة فعل وفاعل، أي إنَّ فعل الشخص هو السبب في وجود الثمرة، فلولا فعله لما كانت ثمرة، وهذه العلاقة توجد الحق.

العلاقة الغائية توجب الحق بالقوة:

إن العلاقة الأولى، أي العلاقة الغائية بين الإنسان ونعيم العالم، علاقة كلية عامة، فليس لأحد من هذا المنظور حق خاص بالفعل، فلما كان الناس جميعاً من مخلوقات اللّه، وأبناء هذه الأرض وهذا الماء وهذا التراب، فإن لهم حقاً في الأرض، وبما أن لكل منهم حقاً بالقوة، فلا يمكن لأحد أن يمنع الآخرين من إستيفاء حقوقهم، ويختص نفسه بكل الحقوق مهما تكن الحجة.

أما كيف يتمكن الآخرون من إستيفاء حقوقهم، فذاك أمر آخر، ففي هذه المرحلة يتداخل الحق والتكليف الشرعي بعضه ببعض، حيث يبلغ كل إلى حقه الخاص بتنفيذ التكليف وأداء الوظيفة.

في سورة هود يقول القرآن الكريم: ﴿هو أَنشَأَكُم مِنَ الأرضِ واسْتَعْمَرَكُم فيها فاستغفروه﴾[1]. نلاحظ أنه لم يقل «أنشأكم في الأرض» بل قال: ﴿أنشأكم من الأرض﴾ أي أخرجكم من بطن الأرض، وكأنها إشارة إلى

---

(١) سورة هود، آية: ٦١.

أن الأرض هي الأم الثانية، ثم يقول: ﴿واستعمركم فيها﴾ أي أنه يريد منكم أن تعمروها، فالإكتفاء بالبنوة للأرض لا يكفي لكي يوصلكم إلى أن يكون لكم فيها حق بالفعل وتصبحون من أصحاب الحق المفروز والمعين، إذ لا بدَّ لكم لبلوغ ذلك من أمر آخر، هو الفعل، أي العمل في الأرض وإحياؤها وإعمارها، وما لم تنفذوا هذا الواجب لايكون لكم حق بالفعل معين ومحرز، لماذا؟ لأن الإنسان قد وهب العقل والإرادة والإختيار، والعقل والإختيار هما اللذان يوسعان من دائرة العمل.

دور العقل والإختيار في جعل حق الإنسان على مرحلتين:

نظام حياة الإنسان يختلف عن أنظمة حياة سائر الحيوانات، فالحيوانات تعيش على هدى غرائزها، ويكفي أن توجد على أرض ليكون لها حق فيها. غير أن للإنسان عقلاً وإرادة، فعليه أن يعمل بطاقة التكليف والعقل والإرادة، ولهذا لا يمكنه أن يستفيد من الحق الذي وهبه اللّه له إلاّ إذا أنجز ما هو مكلف بإنجازه. صحيح أنه في بعض المراحل الأولية يسير وفق غريزته، وبدون أي تكليف ويكون بعض الحق ثابتاً له، فللطفل حق في ثدي أمه وفي اللبن الذي فيه، دون أن يكلف بواجب إزاء ذلك، ولكن عندما يريد الإنسان أن يشرب لبن أمه الأرض فالأمر لا يكون بتلك السهولة واليسر، بل ينبغي القيام بالعمل وبالإعمار وبالإحياء وتحضير الأرض، ولذلك فإن الحق الذي له على أمه الأرض تقابله مسؤولية نحوها، بل يمكن القول بأن ذلك هو حق الأم (الأرض) على إبنها، وهو العناية بها وإعمارها.

حق الأرض على الإنسان:

قال الإمام علي عليه السلام في أوائل أيام خلافته: «إنّكم مسؤولون حتّى عنِ البِقاعِ والبَهائِمِ»[1] والمسؤولية ليست أمام اللّه والناس فحسب، بل أمام الحيوانات وأمام الأرض أيضاً، فلا تظنن أنك بامتلاكك حيواناً يحمل لك

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة/ ١٦٧.

الأثقال يحق لك أن تعامله كيف تشاء، أو أن تحمّله فوق طاقته، أو تقدم له العلف أو لا تقدم، وإذا عطش لك أن تبقيه هكذا، وكذا إذا جاع، وإذا أصيب بجرح فليكن، وإنك لست مسؤولاً عن ريّه وإطعامه وسلامته، كلا، ليس الأمر هكذا، ثم إنَّك مسؤول عن الأرض التي تحت تصرفك ألاّ تتركها بوراً، وأن تعمل على إعمارها، فاللّه تعالى يريد ذلك منك.

مرة أخرى يكتب علي عليه السلام إلى مالك الأشتر، ويبدأه بالقول: «هذَا ما أمَرَ به عبدُ اللّه عليٌ أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولاّه مصر جباية خراجها وجِهاد عدُوِّها وإستصلاح أهلِها وعَمَارة بلادها»[1].

تلازم الحق والتكليف:

ويقول عليه السلام في التلازم بين التكاليف والحقوق: «لا يجرِي لأحدٍ إلاّ جرى عليه ولا يجري عليه إلاّ جرى له»[2]، وهذا يعني أن الحق والتكليف لا ينفصلان بعض عن بعض، فإذا كان لأحد حق كان عليه معه واجب، وكذلك العكس.

لماذا قال الرسول صلى الله عليه وآله: «مَلعون مَن ألقَىٰ كَلَّه على النَّاس»؟ أي الذي يضع ثقله على كاهل الناس بغير أن يساهم في رفع بعض ما عليهم. لا بدَّ لي أن أذكر هنا أمراً يؤيد ما سبق، ويتضمن جواباً للتساؤل الذي قد يخطر بالبال.

حق الضعفاء:

في الحقيقة، يرى الإسلام أن للفقراء والعجزة والضعفاء حقاً في أموال الآخرين، وقد جاء في سورة الإسراء: ﴿وآتِ ذَا القُربى حَقَّهُ والمِسكين وابنَ السَّبيل﴾[3] وجاء في سورة المعارج: ﴿والذين في أموالِهم حَقٌّ مَعْلُومٌ. للسَّائل والمحروم﴾[4].

---

(١) ن . م رقم الكتاب/ ٥٣.

(٢) ن . م . رقم الخطبة/ ٢١٦.

(٣) سورة الإسراء، آية: ٢٦.

(٤) سورة المعارج، آية: ٢٤، ٢٥.

إن الضعفاء والعجزة الذين لا يقدرون على العمل والتكسب، أو إن مكاسبهم لا تفي بحاجاتهم ليسوا مكلفين بالعمل والكدح، أو إنهم لا يكلفون بأكثر مما يستطيعون، أي أنهم قد أسقط عنهم التكليف. ومن ناحية أخرى، صحيح أن هؤلاء ليسوا منتجين، وغير قادرين على القيام بوظائف البناء والعمران، ولكن لا يمكن حرمانهم، وذلك بحكم المبدأ الأول والعلاقة الغائية الموجودة بينهم وبين موجودات هذا العالم، فإن هذه المائدة الممتدة في العالم، لهم أيضاً أن يجلسوا إليها **﴿والأرضَ وَضَعها لِلأنامِ﴾**[1] أي للجميع وليس لبعض الناس. لو أن هؤلاء كانوا قادرين على القيام بواجباتهم ولكنهم لم يفعلوا، لكان عقابهم أن يحرموا من هذه المائدة، أما وهم غير قادرين، فإن حقهم الأولي يبقى على حاله، وعلى هذا فإن للفقراء والضعفاء والمساكين حقاً في أموال الأغنياء.

الإختلاف الأساس:

إن الفرق الأساس بين الفلسفة الإجتماعية الإسلامية ومبادئها الحقوقية المبنية على العلة الغائية، ومبادىء الحقوق المادية، يكمن في هذه الناحية، فالعجزة لهم حقوقهم فعلاً بموجب مبادىء الحقوق الإلهية الإسلامية، أما في غير الحقوق الإلهية فلا حق إلاّ بالعمل والإنتاج والصنعة ليس غير.

سبق أن إستشهدت بكلمة للإمام علي عليه السلام قال فيها: «لِكُلِّ ذي رمَقٍ قُوتٌ ولكلِّ حَبَّةٍ آكِلٌ». ثمة كلمة أخرى للإمام عليه السلام تتعلق بوجود الحق وذي الحق. جاء رجل من الشيعة وطالب بسهم من الفيء والغنائم التي غنمها المسلمون ببطولاتهم وتعرضهم للأخطار. فرد عليه الإمام عليه السلام قائلاً: «هذا المال هو فيء المسلمين، فإذا كنت معهم وعانيت ما عانوا، فإن لك فيه نصيب وإلاّ فجُناةُ أيديهم لا تَكُون لغَير أفواهِهم»[2] أي أن كل يد تعمل وتكدح تنال

---

(١) سورة الرحمن، آية: ١٠.

(٢) نهج البلاغة: رقم الخطبة/ ٢٣٢.

شيئاً عن هذا الطريق المشروع، فمن الطبيعي أن يكون ذلك الشيء خاصتها. ليس من المنطقي أن تعمل يد وتتعب، ثم يلوك فم شخص آخر نتاج ذاك التعب.

حق المجتمع:

الحقوق محترمة في الإسلام، وحقوق الناس محترمة جداً، والعدالة مقدسة جداً، وغمط الحقوق وعلى الأخص الحقوق العامة، خيانة كبرى، فقد قال الإمام عليه السلام: «أعظم الخِيانة خيانة الأمة، وأفظع الغش غِشُّ الأئمَّة»[1].

لقد إنتشر الإسلام إنتشاراً منقطع النظير وفي وقت قصير جداً، وفتح طريقه في العالم، فلماذا؟ أكان ذلك لمجرد مجموعة من التعاليم الأخلاقية البسيطة؟ لو أن الإسلام لم يكن جاداً في الإصلاح الإجتماعي، لما كان ثمة أمل في أن يصل إلى نتيجة من تعاليمه الأخلاقية. لقد نادى الإسلام بالعدل، ونادى بالحق، ونادى بالحرية والمساواة وإلغاء الإمتيازات، فخلق بذلك عالماً جديداً، وإن النكسات والخسائر التي أحاقت به جاءت بسبب مسخ هذه النداءات وقلبها.

نعم، الإسلام يحترم الحقوق، والعدالة التي تعني الحفاظ على الحقوق مقدسة. إن إحترام الإسلام للحقوق والعدالة من أهم عوامل تقدم النهضة الإسلامية. إن في الإسلام إلتفاتات إلىٰ الحقوق وإلى وضع قوانين لها تحكي عن منتهى دقة هذا الدين وسمو نظرته، فحقوق الوالدين وحقوق المعلم، وأمثالها معروفة، ولكننا نصادف مواضع أخرى أشد ما تكون دقة ورقة.

حقوق المسافرين:

خرج يوماً علي عليه السلام وهو خليفة، من الكوفة، وهي مركز الخلافة، إلى خارج المدينة لقضاء حاجة، وقد خرج حسب عادته بمفرده، لأنه لم يكن يسمح بالمرافقين والحاشية، وعند رجوعه صادف أحد الذمّيين في الطريق، ولم يعرف الرجل علياً. وإذ تساءلا عن وجهتيهما ظهر أنهما

---

(١) ن. م: رقم الكتاب/ ٢٦.

مشتركان في شطر كبير من الطريق، فاتفقا على السير معاً، وراحا يقطعان الطريق في الحديث حتى بلغا مفترق طريقين يفضي أحدهما إلى الكوفة، والآخر إلى حيث يقصد الرجل، واستمر الرجل في طريقه، فواصل الإمام علي عليه السلام مسايرة الرجل في سيره، فسأله الرجل: ألم تقل إنك ذاهب إلى الكوفة؟ فقال: بلى. فقال: لم إذن عدلت عن طريقك؟ فقال عليه السلام: لقد أوصانا نبينا أن للمسافِرَيْن معاً حقاً متبادلاً بينهما إذا ما أفاد أحدهما الآخر، وأنا قد إستفدت من مصاحبتك، فوجب حقك علي، فأحببت لهذا أن أشايعك بعض الطريق.

فغرق الرجل في تفكير عميق، ثم رفع رأسه وقال: إن سرعة إنتشار الإسلام ورواجه هو هذه الأخلاقية السامية التي كان يتحلى بها نبيكم.

وكان الرجل ما يزال لا يعرف علياً، ولكنه في يوم من الأيام يرد الكوفة ويرى صاحبه على مسند الخلافة، عندئذٍ يدرك أن رفيق سفره كان خليفة زمانه، علي بن أبي طالب، فيسرع إليه ويُسْلِمُ على يديه ويصبح من أقرب أصحابه إليه.

إسم علي يقترن بالعدالة:

لقد أصبح إسم الإمام علي عليه السلام قرين العدل والعدالة. لقد أنسى إسمه الأولين وأتعب التالين، كما قال عمر بن عبد العزيز: لقد جعل الناس سيرته مدعاة للوم الخلفاء وتقريعهم.

في حجة حجها معاوية سأل عن إمرأة[1] كانت لها سوابق في مشايعة علي وعداء معاوية، فقيل له إنها ما زالت على قيد الحياة. فطلبها فاحضروها فسألها: أتعلمين لم أستدعيتكِ؟ لقد أحضرتك لأسألك لِم تحبين علياً وتكرهينني؟ فقالت: خير لك أن لا تخوض في هذا، فأصرَّ معاوية قائلاً: لا بدَّ لك أن تجيبي، فقالت: لأنه كان عادلاً ينشد المساواة، ولأنك حاربته دون

(١) هذه المرأة هي دراميّة الهجونية وينقل القصة أعلاه إبن عبد ربه في العقد الفريد فراجع ١/ ٢٩٩، ط دار الفكر.

وجه حق. إنني أحب علياً لأنه كان يحب الفقراء وأكرهك لأنك أرقت دماء المسلمين بلا حق وأوقعت الخلاف بينهم، ولأنك تظلم في القضاء وتتبع هوى نفسك، فغضب معاوية وتبودلت بينه وبين المرأة عبارات خشنة، ولكنه كظم غيظه، وأظهر كعادته بعض اللين، وسألها: هل رأيت علياً بعينيك هاتين؟ قالت: نعم. قال: كيف وجدتيه؟ قالت: لقد واللّه وجدته أبعد ما يكون عن السلطان الذي فتنك واستغفلك. سألها: هل سمعت صوت علي؟ قالت: نعم، ولقد كان واللّه يذهب الحزن عن القلب كما يزيل الزيت الصدأ. سألها معاوية: ألك حاجة؟ فقالت: أتعطيني ما أطلب؟ قال: نعم. قالت: أريد مئة ناقة حمر، فقال: إذا وهبتها لك فهل أكون عندك مثل علي؟ قالت: أبداً، فأمر معاوية فأعطوها مئة ناقة كما طلبت، وقال لها: واللّه لو كان علي حياً لما أعطاك واحدة من هذه، فقالت: واللّه لما أعطاني شعرة واحدة منها، لأنها مال المسلمين عامة.

عدي بن حاتم[1] واحد من كبار الصحابة ومن أصدق الموالين لمولى المتقين، وكان قد أسلم في أواخر أيام الرسول ﷺ وحسن إسلامه، وكان في خدمة الإمام علي عليه السلام أيام خلافته، واستشهد أبناؤه الثلاثة طريف وطرفة وطارف في حرب صفين، وبعد إستشهاد علي واستقرار الأمر لمعاوية، إتفق أن ورد على معاوية، فخطر لمعاوية أنه إذا أثار في نفسه حزنه على أولاده الثلاثة فلعله يستطيع حمله على أن يقول في علي مثلما يشتهي، فسأله: «أين الطرفات؟» فردَّ عليه بكل برود وثبات: «قتلوا بصفين بين يدي علي بن أبي طالب» وقد تقصّد تعبير «بين يدي علي» ليدل على رضاه وإفتخاره باستشهادهم، فقال معاوية: «ما أنصفك إبن أبي طالب إذ قدم بنيك وأخَّر بنيه» فقال عدي: «بل أنا ما أنصفت علياً إذ قتل وبقيت»، وإذ رأى معاوية أنه لم يصل إلى شيء من محاولته تلك، غيّر الموضوع، فقال له: «صف لي علياً» فإستعذره عدي فلم يعذره، فقال:

---

(١) روى بعضاً من هذا إبن عبد ربه في العقد الفريد ج ٤ ص ٩٨. ط دار الفكر.

«كان والله بعيد المدى، شديد القوى، يقول عدلاً، ويحكم فصلاً، تتفجر الحكمة من جوانبه والعلم من نواحيه، يستوحش من الدنيا وزهرتها، ويستأنس بالليل ووحشته، وكان والله غزير الدمعة، طويل الفكرة، يحاسب نفسه إذا خلا، ويقلب كفيه على ما مضى، وكان فينا كأحدنا، يجيبنا إذا سألناه، ويدنينا إذا أتيناه، ونحن مع تقريبه لنا وقربه منا لا نكلمه لهيبته، ولا نرفع أعيننا إليه لعظمته، فإذا تبسم فعن مثل اللؤلؤ المنظوم، يعظم أهل الدين، ويتحبب الى المساكين، لا يخافُ القوي ظلمه ولا ييأس الضعيف من عدله. فأقسم لقد رأيته ليلة وقد مثل في محرابه وأرخى الليل سرباله، ودموعه تتحادر على لحيته وهو يتململ تململ السليم ويبكي بكاء الحزين، فكأني الآن أسمعه وهو يقول: (يا دُنيا إليَّ تَعرَّضتِ أم إليَّ أقبَلتِ. .)».

قال: «فوكفت عينا معاوية وجعل ينشفهما بكمه، ثم قال: رحم الله أبا الحسن، كان كذلك، فكيف صبرك عنه؟» قال: «كصبر من ذبح ولدها في حجرها فهي لا ترقأ دمعتها ولا تسكن عبرتها».

يقول الشيخ المفيد في «الإرشاد»: إن إمامة أمير المؤمنين بعد الرسول ﷺ إمتدت ثلاثين سنة بما فيها السنوات الخمس والشهور الستة التي إضطلع خلالها بأمور الخلافة والتي إنشغل فيها بمقارعة المنافقين المتظاهرين بالإسلام، ثم يذكر إن وفاة الإمام كانت في ليلة الجمعة لإحدى وعشرين خلون من شهر رمضان عند طلوع الفجر، على أثر ضربة سيف إبن ملجم المرادي.

وفي «الكافي» بعد ذكر وصية الإمام عليه السلام المعروفة، تلك الوصية التي تخاطب الأبناء والأصحاب وسائر الناس إلى يوم القيامة، يقول المؤلف إنه يختم الوصية بقوله: «حَفَظَكُمُ اللَّهُ من أهل بيتٍ وَحَفَظَ فيكُم نَبيّكم. أستَوْدِعكم اللّه».

ويضيف في الكافي أنه بعد ذلك لم ينقطع عن ترديد كلمة «لا إله إلاّ اللّه» حتى فارقت روحه بدنه الشريف. صلوات اللّه عليه وعلى آله الطاهرين.

إحياء الفكر الديني

﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾[1].

موضوع الحديث هو إحياء الفكر الديني. قد يخطر بالبال أنَّ هذا مما لا معنى له. هل من واجبنا أو من حقنا أن نحيي الدين؟ القضية يجب أن تكون معكوسة، فعلى الدين أن يحيينا، ولا يمكننا أن نحيي الدين.

بل قد يعترض بعضهم قائلاً: إنَّ عنوان المقال نفسه يتناقض مع الآية التي ذكرت تحته، والآية صريحة في أن الدين هو الذي يمنحكم الحياة، أي أن الدين هو الذي يحيي، وأنَّ من يتلقى الحياة هو هذا الإنسان. إذن ما معنى إحياء الفكر الديني؟.

ولكني أبدأ بالقول بأن العنوان هو «إحياء الفكر الديني» وليس «إحياء الدين». وحتى لو فرضنا إننا قلنا «إحياء الدين» فإن ذلك لا يتنافى مع كون الدين يحيينا من جهة، وأن نقوم نحن باحياء الدين من جهة أخرى، إذ لا تنافي بين المقولتين.

لقد سبق أن قلت بخصوص التقوى أنَّها في الوقت الذي تصون فيه الإنسان وتقيه، فإن على الإنسان في الوقت نفسه أن يصونها ويحافظ عليها، وليس هذا صعباً، لأنه ذو جانبين، فالتقوى تحافظ علينا من جانب، ونحنُ نحافظ عليها من جانب آخر.

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٢٤.

كذلك الأمر هنا. علينا أن نحيي الدين، في الوقت الذي هو يحيينا فيه، فمثل ما ان الماء سبب حياتنا الجسمية، فإن علينا في الوقت نفسه أن نحافظ على هذا الماء سالماً، نظيفاً، حياً وخالياً من كل تعفن أو شائبة وتلوث. إن علينا أن نؤدي واجبنا نحو الماء، كما في الماء خاصية إحيائنا بإرادة الله تبارك وتعالى.

ثم إن التعابير الدينية تشير إلى الجانبين، كالآية المذكورة التي تقول إن الدين محيي الناس، وكالأحاديث والأخبار التي تشير تصريحاً أو تلميحاً إلى أن علينا أن نحيي الدين. أن نحافظ على الدين حياً، وأن نتعهد بالقيام بهذا الواجب دائماً، وبالحيلولة دون موت الدين واندراس معالمه.

يشير الإمام علي عليه السلام فيما يعتقد أنّها خطبته الأخيرة، التي يخاطب بها رفاقه والمخلصين له ويذكر أنّهم كانوا يحافظون على الدين حياً. يقول «نوف البكالي»: صعد علي عليه السلام على صخرة كان جعدة بن هبيرة قد وضعها، وعليه مدرعة من صوف، وحمائل سيفه من ليف النخل، وكذلك نعلاه، فألقى تلك الخطبة الغرّاء العجيبة التي أجرت الدموع، ثم تذكر صحبه وخلاّنه، فقال: «أين إخواني الذين ركبوا الطريق ومضوا على الحق، أين عمّار، وأين ابن التّيهان، وأين ذو الشهادتين - يقصد خزيمة بن ثابت - أوِّهْ على إخواني الذين قرأوا القرآن فأحكموه، وتدبروا الفرض فأقوموه، أحيوا السُّنَّةَ وأماتوا البدعة»[1].

يصف علي عليه السلام عماراً وابن التيهان وذا الشهادتين وأمثالهم بأنهم قد أحيوا سنة الرسول صلى الله عليه وآله، وسنة الرسول تعني الدين، الدين هو القرآن والسنة.

وفي نهج البلاغة كلام حول وجود الحجة ابن الحسن عجل الله فرجه، أتذكر منه هذه العبارة: «ويحيي ميت الكتاب والسنة» أي أنه يحيي القرآن والسنة الميتين بين الناس، وهذا قول علي عليه السلام وليس قولي أنا: يأتي ويحيي.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ١٨٣.

والإمام الثامن عليه السلام [1] يوصي أحد أتباعه قائلاً: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا» فيسأله: كيف؟ فيقول له: «اذكروا حقائق أقوالنا، ومحاسن كلامنا وسيرتنا واشرحوا ذلك، وهذا هو إحياء أمرنا».

وعليه، فلا إشكال في أن نقوم باحياء الدين، وليس بمستبعد أن تكون وظيفتنا إحياء الدين في الوقت الذي يقوم الدين بإحيائنا. هذا أولاً.

وثانياً: كما ذكرت، لم أقل في العنوان إحياء الدين، ولو كنت قد قلت لما أوجد قولي إشكالاً، ولكني لست بتلك الجرأة، لذلك قلت: «إحياء الفكر الديني» أي إحياء طراز تفكيرنا في الدين.

فالدين حيٌّ أبداً ولا يموت. أقصد إنَّ حقيقة الدين لا يعتورها الموت. إنَّ ما يمكن أن يموت في المجتمع، أو ينسخ، هو ذلك الذي يمكن أن يأتي شيء أفضل منه ليحل محله، فمثلاً كان علم الهيئة الذي وضعه بطليموس نظرية علمية ظلت حية في الدنيا مدة من الزمن، ثم ظهرت حقائق أخرى في علم الهيئة أزاحت نظرية بطليموس. كذلك ماتت نظرية انباذقلس في الطبائع الأربع أو العناصر الأربعة.

إن الحقائق والأصول الكلية التي ذكرها الدين لا يمكن أن تموت إطلاقاً. أما القول بموت القرآن والسنة الذي ورد في منطق الدين نفسه، فالمقصود به موتهما بين الناس، بل موت أفكار الناس بشأن الدين. هذا هو الذي قصدناه، وإلاَّ فإن الدين في ذاته لا يموت ولن يموت.

الإسلام شيء والمسلمون شيء آخر. الإسلام حي، والمسلمون ميتون. إنَّ من الأمور التي يحسب لها علماء الاجتماع في العالم حسابهم هو كون الإسلام حياً بالعمل، أي إنَّ الإسلام آخذ اليوم بالتقدم في مختلف أرجاء العالم، في آسيا وأفريقيا وأمريكا وأوروبا وحتى في أستراليا. ولعلَّ

---

(1) وسائل الشيعة: ١٨ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨ ح/ ٥٢.

المشتغلين بالترجمة من الصحافة الأجنبية قد لاحظوا هذا، وقد قرأت أنا بنفسي حول هذا، ولا أريد ذكر الأسماء هنا.

إنهم يبحثون الآن في كيف استطاع الإسلام في أمريكا، وعلى الأخص في أوساط المستضعفين والطبقة المحرومة، أي تلك الطبقة التي لمست الإسلام أملاً لها أن يحرز هذا التقدم الحثيث دون أن يستطيعوا الوقوف بوجهه. وهكذا الأمر في أوروبا، حيث يتقدم الإسلام حتى ضمن طبقة المثقفين والعلماء وحملة درجة بروفسور ودكتور. أما في القارة السوداء أفريقيا، فالأمر عجيب حيث يأتي المبشرون المسيحيون ومعهم الأموال الطائلة، ينشؤون المؤسسات، ويضعون الخطط، ويبذلون المساعي، ولكن التوفيق يخونهم، بينما الإسلام يتقدم وحيداً وينتقل من فرد إلى فرد، ويسري وينتشر سريعاً.

إن المكان الذي نقول إن الفكر الديني ميت فيه هو تلك الدول التي وجد فيها المسلمون قروناً عديدة. لقد ظهر في أدمغة هؤلاء من العوامل ما أمات فيها الفكر الديني، أي إنَّ تلك العوامل أوجدت فيها حالة من اللاموت واللاحياة، ومنها شعبنا هذا، فالمكان الذي نحتاج فيه إلى البحث في إحياء الفكر الديني ليس القارة السوداء، إذ ههنا يجب أن نقول: نشر الفكر الديني، وكذلك الأمر في أوروبا، والشرق الأقصى، واليابان، حيث يجب الذهاب لنشر الفكر الديني من البداية، والمقدمات موجودة لحسن الحظ.

إننا نحن الذين نحتاج إلى الفكر الديني، إن لدينا ديناً، والفكر الديني موجود عندنا ولكننا في حالة بين النوم واليقظة، حالة بين الموت والحياة، وهي حالة من الخطورة بحيث لا بدَّ من دراستها.

فرضية وجود مجدد ديني كل قرن:

هنا أود أن أذكر موجزاً لتاريخ الرأي القائل بأن الدين يحتاج إلى إحياء وتجديد، وإنه لتاريخ يدعو للأسف.

كثيراً ما سبق لي أن قرأت مضمون حديث منسوب إلى الرسول الأكرم ﷺ بخصوص ظهور مصلح ديني كل قرن يقوم بتجديد الدين وإحيائه. والحديث هو هذا: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدّد لها دينها». لقد تكرر مرور مضمون هذا الحديث في كثير من الكتب التي قرأتها، وحتى في مصنفات بعض علمائنا، وهم يحسبون السنين ليكشفوا من كان مجدد الدين في القرن الثاني مثلاً، وفي القرن الثالث، وهكذا حتى يومنا هذا، ولكنني سعيت إلى أن أصل إلى أصل هذا الخبر وأساسه.

قبل البدء بمسيرة الإستقصاء، لم أكن في نفسي أُصدِّق أن النبي ﷺ يتزل قولاً كهذا، ولكني واصلت البحث فوجدت أن هذا الحديث لم يرد أصلاً من طرق الشيعة، باستثناء بعض علماء الشيعة الذين بحثوا في هذا الحديث وقاموا بالحساب. وأتذكر أنني قبل نيف وعشرين سنة، أي من أوائل دراستي في «قم» كنت قد رأيت كتاب «منتخب التواريخ» للمرحوم الحاج ملاّ هاشم الخراساني، وعند الرجوع إليه رأيت أنه ينقل عن «مستدرك» الحاج نوري، وهذا ينقل عن أحد كتب أهل السنة، وهذا خير دليل على أن الحديث لا وجود له في مصدر شيعي، فلو كان لاعتمده الحاج نوري، وهو المحدّث المتتبع، ثم واصلت البحث، وعثرت بمساعدة بعض الإخوان على الحديث في «سنن أبي داوود» وهو واحد من الصحاح الستة عند أهل السنة، وظهر لي أيضاً أن الحديث موجود في كتب أخرى من كتب أهل السنة، مثل «مستدرك الحاكم» الذي ربما يكون قد نقله من «سنن أبي داوود» أيضاً. وقد جاء نص الحديث هكذا: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

من حيث سند هذا الحديث، نجد أن الذي نقل هذا الحديث عن النبي ﷺ هو أبو هريرة، ذلك الوضّاع الكذّاب المعروف. أما الذين نقلوا عنه فلم يتح لي التحقيق في أمرهم ومعرفة سنخ شخصياتهم، وعليه فإنه حديث راويه وناقله أبو هريرة.

ترى هل ينسجم هذا الحديث نصاً ومضموناً مع التاريخ، بصرف النظر عن سنده؟ أي أننا لو بحثنا في التاريخ الإسلامي، هل نجد الواقع كما هو في الحديث، وهل نعثر على مجدد ديني على رأس كل مئة سنة؟ ليس في التاريخ ما يؤيد هذا. إلاّ أننا نرى أن بعض علماء السنة قد جلسوا يحسبون السنوات، وقالوا إن في بداية القرن الثاني قام فلان بتجديد وإحياء الدين، وفي القرن الثالث الشخص الفلاني، وفي القرن الرابع الشخص الفلاني، والأعجب من ذلك أن بعضاً من علماء الشيعة ـ بدلاً من أن يقولوا إنَّ سند هذا الحديث هو أبو هريرة ولا اعتبار له ولا يتفق مع التاريخ فلا بد من هجره، لأنه لو كان من أحاديث النبي ﷺ لعثرنا عليه في أخبار أهل البيت ـ اعتبروا الحديث مسدداً به وراحوا يحسبون حساباتهم أيضاً. لا أعلم مدى التوافق بين مضمون هذا الحديث مع روحيتهم بحيث أنَّهم تقبلوه على الرغم من ضعف سنده وضعف مضمونه، وأخذوا يضعون حساباتهم، وقالوا: إن مصداق هذا الحديث في أول القرن الثاني هو الإمام الباقر عليه السلام، وفي بداية القرن الثالث هو الإمام الرضا عليه السلام، وفي القرن الرابع هو الكليني، وفي بداية القرن الخامس هو السيد المرتضى أو الشيخ المفيد، وفي بداية القرن السادس هو الشيخ الطبرسي صاحب مجمع البيان، وفي بداية القرن السابع هو الخواجة نصير الدين الطوسي، وفي بداية القرن الثامن هو العلامة الحلّي، وفي بداية القرن التاسع هو الشهيد الأول، وفي بداية القرن العاشر هو المحقق الكركي، وفي بداية القرن الحادي عشر هو الشيخ البهائي، وفي بداية القرن الثاني عشر هو المجلسي، وفي بداية القرن الثالث عشر هو الوحيد البهبهاني، وفي بداية القرن الرابع عشر هو الميرزا الشيرازي.

ـ **أولاً**: إن كثيراً من هؤلاء لا تنطبق تواريخهم مع مطلع القرن، فلا يمكن اعتبار الخواجة نصير الدين الطوسي المجدد في مطلع القرن السابع، وذلك لأن ولادته كانت في بداية القرن السابع، وظهر ونبغ في منتصف القرن، ووفاته في النصف الثاني من ذلك القرن (٦٧٢).

ثانياً ـ: لماذا لم يحسبوا الإمام جعفر الصادق عليه السلام ضمن المجددين؟ هل كانت فرصته، مثلاً، أقل مما أتيح للإمام الباقر عليه السلام؟ أم لأن قلمهم قد تعداه لأنه لا يطابق الحسابات التي وضعوها؟ إنَّ من بين الأئمة عليهم السلام اثنان ينبغي أن نعدهما من أكبر المجددين: الحسين والصادق عليهما السلام. فكل منهما ومن موقعه الخاص، قد وفق لأن يكون مجدداً ومحيياً للدين، ولكنهما أهملا لأن حساباتهم لم تنطبق عليهما.

وعلى النحو نفسه أدخلوا عدداً من العلماء في عداد المجددين، ونحّوا بعضهم الآخر عن ذلك، مع أن الذين لم يحسبوا لكونهم جاءوا في منتصف القرن، قد خدم بعض منهم الإسلام خدمة أكبر، من ذلك مثلاً الشيخ الطوسي الذي يذكرونه، مع أنه قد لا نجد بين علماء الإسلام من خدم خدمته، وقد لا يبلغ شأوه إلاّ واحد أو اثنان. كذلك سها قلمهم عن ذكر الشيخ مرتضى الأنصاري.

والأعجب من ذلك هو أن بعضهم، مثل صاحب «منتخب التواريخ» يأتي بسلسلة من الملوك والسلاطين ويقول إنَّهم كانوا من المجددين في الدين، وهو أمر مضحك. يقول: في أوائل القرن الثاني عمر بن عبد العزيز جدد الدين، وفي أوائل القرن الثالث المأمون، وفي أول القرن الرابع المقتدر، وفي أول القرن الخامس عضد الدولة الديلمي، وفي أوائل القرن السادس السلطان سنجر السلجوقي، وفي أول القرن السابع هولاكو المغولي، وفي أول القرن الثامن شاه خدابنده، وهو من المغول أيضاً، وفي أول القرن التاسع الأمير تيمور الكوركاني، وفي أول القرن العاشر الشاه إسماعيل الصفوي، وفي أول القرن الحادي عشر الشاه عباس الصفوي، وفي أول القرن الثاني عشر نادرشاه افشار، وفي أول القرن الثالث عشر فتح علي شاه.

هؤلاء هم الذين جددوا الدين وأحيوه في أوائل القرون من تاريخ الإسلام، وهذا أمر «لا يرضى به شيعي ولا سني» إذ هو لا يتطابق مع العقائد الشيعية ولا السنية، ولا مع التاريخ، ولا مع أي شيء آخر. ولا بدَّ من شكر الله على أنهم لم يضعوا جنكيز خان المغولي بين المجددين، كأن الأمر هو إنه

إذا صار أحد باسم الدين رئيساً أو زعيماً أو مقتدراً أو ثرياً، تجدد الدين وعادت إليه الحياة، كلا، أيها السادة إن إحياء الدين بمقدار التزام الناس العمل بالدين، وبمقدار ما يطبقون من تعاليمه. ذلكم هو إحياؤه وتجديده.

التجديد في كل ألف سنة:

إن فكرة ظهور مجدد كل مائة عام مهدت الطريق لقبول فكرة أخرى هي ظهور مجدد كل ألف سنة، وهي ما تتمسك به الفرق الضالة.

إن لهذه الفكرة قصتها أيضاً وهي واردة في فلسفة الإيرانيين القدامى، ولها في الفلسفة الهندية أصول، فقد جاءت في الفلسفة الإيرانية والهندية على أساس من العلوم الطبيعية، وهي علوم خاطئة، فجاء الإستنتاج منها خطأ أيضاً، وقد أشار إلى ذلك شيخ الأشراف في الفلسفة الإسلامية، ونقلها الحاج السبزواري في منظومته.

قيل نفوس الفلك الدوار نقوشها واجبة التكرار

يردد في الفلسفة اصطلاح «الدور والكور» ويقصدون أنه في كل بضعة آلاف من السنين يتجدد كل شيء في العالم ويتكرر، يصبح كل شيء جديداً، ولكنه يكون شبيهاً بما سبقه، ويظهر لكل فرد شبيه، ولكل محي ومصلح محي ومصلح يشبهانهما، وتظهر حوادث جديدة مشابهة لما سبق، ولكنهم قالوا إن هذا التكرار يحدث في العالم على فترات مقدار كل منها خمس وعشرون ألفاً ومئتا سنة، على اعتبار أن الدورة الفلكية للثوابت تستغرق هذا الزمن، ثم وقعت هذه الفكرة بيد بعض المسلمين الغارقين في الخيال فجاءوا إلى القرآن يريدون تطبيقها عليه، وقالوا إن القرآن يقول: **﴿وإنَّ يوماً عند ربك كألفِ سنةٍ ممَّا تعدون﴾**[1]. إذن فكل سنة إلٰهية تساوي ثلٰثمائة وستين ألف سنة، وعليه فإن دورة العالم تستغرق ثلٰثمائة وستين ألف سنة، أي إنَّ العالم يكمل دورته في هذه المدة، ثم يتجدد. تلك أيضاً فكرة.

---

(١) سورة الحج، آية: ٤٧.

لا شك في سخف هذا الكلام، إذ لا يخرج من الضلال غير الضلال، وإني لم أشر إليه هنا إلاّ لأنه من جملة السموم التي تسللت إلى أفكارنا، فلا بدَّ من طردها والتخلص منها، وإلاّ فلن نستطيع إحياء أفكارنا.

ثم جاءت جماعة أخرى من الضالين المضلين وأخذوا آية أخرى من القرآن الكريم: ﴿يدبّرُ الأمر من السمآء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يومٍ كان مقداره ألف سنةٍ مما تعدّون﴾[1] وفسروها بقولهم: إن أمور الناس تتدبر وتتجدد على أيدي الأنبياء في كل ألف سنة مرة واحدة، وقالوا: إن التدبير هو التجديد على يد نبي يأتي في يوم مقداره ألف سنة، ثم يأتي نبي آخر كل ألف سنة.

وعلى أثر ذلك ظهر ضلال كبير في عالم التشيع واتبع قوم هذه الأفكار التافهة.

لا يا سيدي، ليس هذا من شأننا، وليس عندنا أن يأتي مجدد كل مئة سنة. إنما عندنا شخص واحد، وهذا على صعيد مختلف، صعيد العالم كله ولا يختص بعالم الشيعة فقط، وهو الإمام الحجة (عج)، وهو يأتي للعالم أجمع، وإن الذين تسمعونهم على المنابر يقولون إنه سوف يأتي وينقذ حفنة من الشيعة، ما هو إلاّ كذب، ولا يمكن أن يكون صاحب الزمان (عج) منقذ حفنة من الناس. إنه مصلح للعالم كله، وليس لنا أن نعين له موعداً بالمرة، لا بعد بضع سنوات، ولا بعد عشر سنوات، ولا بحساب الحروف الأبجدية التي يخرجون علينا بها كل يوم، فمرة يحسبون لنا حروف الآية: ﴿إنَّ الأرض لله يورثها من يشآء﴾[2] ومرة أخرى الآية: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾[3] ويقولون إنه سيظهر في السنة

---

(١) سورة السجدة، آية: ٥.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٢٨.

(٣) سورة الأنبياء، آية: ١٠٥.

الفلانية. إياكم وهؤلاء! إحذروهم! كذبوهم! فقد «كذب الوقّاتون»[1]، وليس في العالم، لا أنا ولا أنتم ولا أي مصلح آخر، يستطيع أن يدعي بأنه يريد أن يحقق العمل الفلاني. إنه أرفع من كل هذا.

وعلى حد قول أحد الفضلاء: مرة نريد أن ننير بيتنا، ومرة ننتظر أن ينار العالم كله. إن إنارة العالم ليست ضمن إرادتي أو إرادتك. إنه له حساباً آخر، فلا بدَّ من طلوع الشمس حتى يستنير العالم كله. إن ما في طاقتنا هو القيام بواجبنا في إنارة بيوتنا وشوارعنا ومدينتنا، أما خارج ذلك فلا يدخل ضمن هذا الحساب.

إن جذور الأخطاء السابقة هي أنَّهم كانوا يقيمون حساباتهم على شخصيات الأفراد، لا على عامة الناس.

والآن فلنجلس ونحاسب أنفسنا. هل أن تفكيرنا تفكير إسلامي حقاً؟ وهل التفكير الإسلامي في أدمغتنا حي أم ميت؟ إننا الآن ينبغي ألاّ نركض وراء غير المسلم لنجعله مسلماً. صحيح أن هذا هو منتهى الآمال، ويا ليت بالإمكان حصول هذا، ولكن الذي يجب أن يشغل بالنا بالدرجة الأولى في الوقت الحاضر هو هذا الفكر الديني الذي نحمله نحن المتدينين المسلمين، المصلين، الصائمين، الزائرين للعتبات، الحجاج، هذا الفكر الذي نحملهُ نصف ميتْ أو في حالة خمود، هذا الفكر فينا يجب إحياؤه، لا فائدة بغير هذا. لنفرض أن عدداً من الأوروبيين أسلموا، ولكنهم حالما يروننا يندمون ويرتدون عن الإسلام.

انحطاط المسلمين في العصر الحاضر:

تعتبر البلدان الإسلامية من أكثر الدول المتخلفة في العالم وأحطها، باستثناء بعض الدول، ليس في الصناعة فحسب، بل هي متأخرة في العلم، وفي الأخلاق، وفي المعنويات، وفي الروح الإنسانية. لماذا؟ في الجواب

(١) أصول الكافي: ١/٣٦٨.

إما أن نقول: الإسلام، أي إن السبب هو معنى الإسلام الحقيقي الموجود في شعوب هذه البلدان ومللها، وإنَّ من خصائص الإسلام أن يبقي المسلمين متخلفين، وهذا هو أعظم سلاح يشهره أعداء الدين القائلين بأن هذا هو السبب الحقيقي لانحطاط المسلمين. وإما أن نعترف بأن حقيقة الإسلام الأصيلة لا وجود لها في أدمغتنا وأفكارنا، بل هي موجودة بصورة ممسوخة مشوهة. فعقيدة التوحيد في أعماقنا قد مسخت وشوّهت، وكذا بقية عقائد الإسلام، إنَّ جميع أصول الدين قد تغيرت أشكالها في أذهاننا. إن في الدين صبراً، وزهداً، وتقوى، وتوكلاً، ولكنها جميعاً وبغير استثناء ممسوخة في أذهاننا، ولعلَّ ما قيل في الجلسات السابقة يلقي ضوءاً على هذا الموضوع، فمثلاً ذكرنا التقوى، ولو رجعتم إلى ما قلنا لثبت لديكم أن التقوى كانت معنىً ممسوخاً في عقولنا، وكل المواضيع الأخرى التي بحثت تثبت أن الإسلام معكوس في أذهاننا.

يقولون في الحكايات إن عدداً من أهل الريف دخلوا المدينة ولم يكونوا رأوا مدينة من قبل، فلفت نظرهم من بعد نوع من الأشجار، فلما تقدموا عجبوا من هذه الشجرة التي لا أغصان فيها ولا أوراق، ولكنها مثل الشجرة، ثم ظهر أنَّها منارة المسجد، ولكنهم حسبوها شجرة وراحوا يتعجبون من أنواع الأشجار الموجودة في المدن، وهم لم يروا مثلها في القرية. جاءوا يسألون عن إسم هذه الشجرة، فأدرك بعض أهل المدن أن هؤلاء من القرويين السذج، فاستغلوا الظرف وقالوا لهم إنها أشجار لا توجد في القرى، فسألوا عن بذورها وطرق تكثيرها، فقالوا إن لها بذوراً خاصة، يزرعونها فتنبت وتنمو، فسألوا إن كانوا يستطيعون الحصول على بذورها، فقالوا نعم، وأعطوهم مقداراً من بذور الجزر، ولم يكونوا قد زرعوا الجزر من قبل، فأخذوا البذور وزرعوها وراحوا يسقونها، لم تظهر الأشجار، وكلما انتظروا لم يظهر شيء، فلما حفروا رأوا الأشجار قد نمت فعلاً ولكن باتجاه مقلوب، فقالوا: لا شكَّ أننا قد أخطأنا في الزراعة. إن قصة إسلامنا وإسلاميتنا تشبه قصة زراعة المنائر عند أولئك الريفيين.

ففي قضية الولاية والإمامة يبدو فكرنا بشكل مقلوب عجيب. أفليس عجيباً أن يكون لنا أئمة مثل أهل بيت النبوة، أن يكون لنا مثل علي بن أبي طالب، مثل الحسن بن علي والحسين بن علي وزين العابدين وباقي الأئمة عليهم السلام، ثم بدلاً من أن يكون وجود هؤلاء محركاً لنا على العمل ومشوقاً إليه، يكون وسيلة لكسلنا وتهربنا من العمل. لقد جعلنا التشيع وحب أهل البيت وسيلة للتهرب من حمل رسالة الإسلام، فانظروا مقدار المسخ في هذه الفكرة وكيف أنَّ هذه الحقيقة الرفيعة قد دخلت منعكسة في أفكارنا، فأتت بنتائج معكوسة، وغدت مدعاة للكسل، وللبطالة، باعتبار أن جميع الأمور قد قام بها المولى، وسوف يقوم بها يوم القيامة أيضاً.. هنا أنقل إليكم حكاية من صدر الإسلام لتعتبروا.

امتياز الشيعة على المرجئة:

ظهرت طائفة بين المتكلمين يدعون «المُرْجِئة» وهم قد بادوا والحمد لله. كانوا يقولون: إذا صح الإيمان فليس للعمل أي أثر، وكان لهذا القول دافع سياسي، فقد ظهروا في عهد بني أمية، الذين أيدوهم. كان هؤلاء يريدون إظهار أعمال ساسة بني أمية وسلاطينهم بمظهر الأعمال الصحيحة. لست أنا الذي أقول هذا. إنه التاريخ. كانوا يقولون: إذا كان إيمانك سليماً صحيحاً فلا أهمية لعملك، سواء أعملت أم لم تعمل، فالعمل لا شيء. وبعد ذهاب بني أمية، جاء بنو العباس واستأصلوا شأفتهم بسبب عدائهم لبني أمية. لكن الذي يؤسف له هو أن نرى هذا الفكر المرجئي يظهر في أدمغة الشيعة اليوم، بحيث إن القصة التي أريد أن أرويها لكم تثبت أنَّ عقيدة الشيعة على النقيض تماماً من هذه الفكرة وإليكم القصة: ينقل أحمد أمين في «ضحى الإسلام» عن «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني، وعلى الرغم من أن أحمد أمين يحمل نزعةَ مناوءة الشيعة، ولكنه ينقل هذه الحكاية ويذكر الإسم أيضاً. يقول: إن شيعياً ومرجئياً كانا يتباحثان حول التشيع والمرجئية، وكان هذا يقول: إن أصول المرجِّئة أصح، وذاك يقول: أصول الشيعة أصح. كان

المرجئي يقول: العمل لا شيء، والأساس هو الإيمان، والشيعي يقول بلزوم العمل. وفي غضون ذلك ظهر أحد المغنين (بما أن أصل الرواية من «الأغاني» فإننا نستنتج أنه كان مغنياً)، فقالا: نحتكم إليه، وكان هذا رجلاً محنكاً، فقالا نحتكم إليه في أن الحق مع الشيعي أو مع المرجئي؟ وسألاه: ما رأيك أنت؟ هل الحق مع الشيعي أم مع المرجئي؟ فردَّ عليهما قائلاً: «أعلاي شيعي وأسفلي مرجئي» أي إنَّه في الفكر شيعي وفي العمل مرجئي. كان يريد أن يقول: إنني أقبل بالعقيدة الشيعية، فعقيدتهم هي الصحيحة، ولكني من حيث العمل مرجئي.

وعلى ذلك أفلسنا نحن اليوم كأن يكون «أعلانا مرجئي وأسفلنا مرجئي» مرجئيون فكراً وعملاً؟ إن فكرنا الديني يظهر بصورة نصف ميت، بل بصورة ميت، فإذا كان هذا هو فكرنا المرجئي فماذا تكون النتيجة؟ إن الفكر الذي يلغي العمل، فما الذي يبقى؟ الدنيا؟ الآخرة؟ العزَّة؟ السعادة؟ وهل يبقى «أنتم الأعلون»؟ أبداً.

ينبغي إصلاح فكرنا الديني. إن طريقة تفكيرنا في الدين خطأ في خطأ. وبكل جرأة أقول: إنه إذا تجاوزنا أربع مسائل في الفروع في العبادات، وبضعة أمور في المعاملات، لا تبقى لدينا أية فكرة صحيحة عن الدين، فلا نحن نشير إلى ذلك في خطبنا من على المنابر، ولا في كتبنا وصحفنا ومقالاتنا، ولا نحن نفكر فيه. إننا قبل أن نفكر كيف نحمل الآخرين على اعتناق الإسلام علينا أن نفكر في أنفسنا.

لا أريد تخطئة إرسال المبلغين إلى الخارج فهو أمر صحيح وعمل سليم، فقد يستطيعون صنع مسلم حقيقي ليكون نموذجاً لنا. ولكن الأكثر وجوباً من ذاك هو التنبه إلى أننا مسلمون أفكارنا عن الإسلام غلط، وإن السياسة الحاكمة على العالم، أو على نصف العالم، تريد الإسلام أن يبقى بين الحي والميت. إن العالم قد قسم إلى كتلتين: الشرق والغرب. وهاتان الكتلتان متفقتان على أمرين اثنين: الأول هو مسألة الألمان، والثاني مسألة

الإسلام، فبشأن الألمان هما في بحث دائم ظاهرياً حول هذه الأمة، ولكنهما متفقان في الباطن على أن يبقى هذا الشعب ميتاً، وعلى ألاّ تعطى له الحرية كاملة. كذلك الأمر فيما يتعلق بالإسلام، ولكن مع فرق واحد هو إن الكتلة الشرقية ترى وجوب اجتثاث الإسلام من أصله، بينما يرى الغرب إبقاءه في حالة اللاحياة واللاموت، أي في الحالة التي هو عليها، أي أن يحافظ على هذه الحالة هكذا، دون أن يتركه يموت، ولا أن يسمح له بحياة سليمة.

وهذا أشبه بما نقرأه في الكتب عن الحشرات، وعن علم النفس، حيث يجري البحث حول الغرائز، فيتحدثون عن حشرة أصغر من الزنبور وأكبر من الذبابة، تتميز بغريزة عجيبة، بحيث أن الماديين احتاروا في تفسيرها. يقال: إن هذا الحيوان عندما يحين موعد وضع بيضه يبحث عن دودة معينة فيلسعها في ظهرها في مكان معين حيث يوجد عصب دقيق جداً. إنه لا يلسعها بقوة بحيث تموت، بل يلسعها لسعات خفيفة حتى تتخدر، لكنها لا تموت، وعندئذٍ يضع بيضه على ظهر هذه الدودة، والعجيب هو أن هذا الحيوان يموت قبل أن تفقس البيوض، لذلك يستحيل أن يرى الجيل الجديد جيله السابق، وعندما تخرج الصغار من البيوض تتغذى على لحم تلك الدودة حتى تكبر وتعيد دورتها. المهم أن الحشرة الأم تعرف كيف تلسع الدودة بحيث تبقيها بين الحياة والموت، لأنها إذا ماتت تعفنت وتفسخت، ولكنها تلسعها بحيث تخدرها فقط حتى لا تتحرك، لأن حركتها لا تتيح لها أن تضع البيض على ظهرها، ولا أن يتغذى الصغار على لحمها، وعلى ذلك فإن اللسع يكون بالمقدار الدقيق الذي لا يميت الدودة كلياً ولا يبقى فيها من الحياة ما تستطيع معه الترك وإفساد البيض. إن العجيب في غريزة هذا الحيوان هو أن يموت دون أن يرى نسله، والنسل المولود يكبر دون أن يكون قد رأى جيله السابق أو تعلم منه ما ينبغي عليه، ولكنه مع ذلك عندما يريد وضع البيض يقوم بكل ما قام به سلفه، وبالمهارة نفسها وبالدقة ذاتها في اللسع ومقداره.

إنني لا أريد أن أضلكم بالقول بأن المستعمرين والمستغلين هم الذين

أوقعونا في هذه الحالة، كلا، إنها حالة إنحدرنا إليها من قبل، وهم وجدونا هكذا، فأبقونا على ما كنّا عليه، فهم السبب في بقائنا هكذا. إلاّ أننا في الواقع كنا، قبل أن يصل الاستعمار، قد ركبتنا أفكار أحدثت فينا هذه الحالة التي نحن عليها.

يقول لينين: إن الدين أفيون الشعوب. ويقول كاتب عربي نقلاً عن فيلسوف مادي: إن الدين ثورة الضعفاء على الأقوياء. ثم يتساءل هذا الكاتب العربي: ترى أيهما الصحيح؟ هل صحيح أن الدين ترياق وسبب للخدر وفقدان الإحساس؟ أم أنه ثورة وحركة؟ يقول: إن كليهما صحيح. إن الدين حياة، وحركة، وثورة، ولكن أي دين؟ ذلك الدين الذي جاء به الأنبياء. والدين في الوقت نفسه أفيون الشعوب، ولكن أي دين؟ ذلك المعجون الذي صنعناه اليوم بأيدينا.

سأذكر حديثاً أختتم به قولي. وهو حديث مشهور: «إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله»[1] أي إذا ظهر ما ليس من الدين ويرتدي لبوس الدين بحيث يحسبه الناس من صلب الدين، فعلى الذين يعلمون أن يكشفوا ذلك.

هذا الحديث الشريف يبين وظيفة إحياء الدين التي هي من واجبات طبقة العلماء، يحققونها عن طريق مكافحة البدعة والتحريف.

أرجو أن نصل، إلى نتيجة مما قيل، فما أحوجنا اليوم إلى نهضة دينية إسلامية، إلى إحياء الفكر الديني، إلى انتفاضة إسلامية نيّرة. وأرجو أن تتاح لي الفرصة فأوفق لبيان مميزات الفكر الإسلامي، وطرق إحيائه ضمن برنامج مدروس على قدر الإمكان.

---

(١) أصول الكافي: ١/ ٥٤.

قيادة الجيل الشاب

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿أُدْعُ إلى سبيلِ ربِّك بالحِكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالَّتي هي أحسنُ إنَّ ربَّك هو أعلمُ بمن ضَلَّ عن سبيله وهُو أعلمُ بالمهتدين﴾[1].

إن موضوع «قيادة الجيل الجديد» في الحقيقة مسؤولية عامة ملقاة على عاتق المسلمين كافة، وعلى عاتق الطبقة التي تضطلع بالقيادة الدينية في المجتمع خاصة.

كلنا نعلم أن المسؤوليات مشتركة في دين الإسلام الحنيف، أي إن الأفراد مسؤولون بعضهم عن بعض، وإنَّهم شركاء في تحمل المسؤولية: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته». بل إن الأجيال مسؤولة بعضها عن بعض، فكلُّ جيل مسؤول عن الجيل الذي يليه، إذ إن عليه أن يحفظ هذا الدين وهذه الهداية التي وصلت إليه عبر الأجيال السابقة، ويوصلها إلى الأجيال اللاحقة، أي إن على جيلنا أن يعد الجيل الخلف لتقبل ذلك والإستفادة منه، وعليه فإن موضوع قيادة الجيل الجديد بحث في وظيفة ومسؤولية يتحملها الجميع.

إن ما يجعل هذا الموضوع أشبه بالمسائل العويصة التي تتطلب التفكير العميق والحل الدقيق هو أنَ قيادة الفرد أو الجيل ليست متشابهة تحت كل الظروف والأحوال، فهي تختلف شكلاً وكيفية وطريقة وتنفيذاً. إنها ليست

---

(١) سورة النحل، آية: ١٢٥.

وصفة ثابتة يعالج بها كل الأفراد، وكل الأجيال في كل الأوقات والأزمان. لذلك ينبغي أن ندرس الظروف بدقة لمعرفة أسلوب القيادة المناسبة والوصفة النافعة.

المسؤولية نوعان:

في الكلام الذي قلناه في موضوع «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أشرنا إلى مسألة أكرر قولها الآن، وهي إنَّ المسؤولية الدينية على نوعين: نوع يشمل عملاً معيناً يؤدىٰ في صورة معينة، والإسلام هو الذي يعين تفاصيل أمثال هذه الأعمال وأجزاءها وكيفية أدائها ومواقيتها، ومن الطبيعي أن تكون هذه الأعمال قد فرضت للوصول إلى نتيجة معينة، ولكننا لسنا مسؤولين عن تلك النتائج، وهذه الأعمال هي التعبديات، ويمكن أن نسميها مسؤوليات الشكل والهيئة. فللصلاة، مثلاً، مقدمات ومقارنات معينة، ولها شروط، وأجزاء، وموانع، وقواطع، والأوامر الصادرة هي أن تقام الصلاة دائماً على هذه الصورة المعينة، وهي أوامر تعبدية محضة، ولهذا العمل بالطبع نتائج، إذ: ﴿إنَّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[1] ولكننا مسؤولون عن المقدمات فقط لا عن النتائج، فإننا إذا أدينا الصلاة بصورة صحيحة وبحسب التعليمات المفروضة، فإن النتيجة تأتي في أعقابها.

هنالك نوع آخر من المسؤولية التي نسميها مسؤولية النتيجة، أي إن مسؤولية النتيجة ملقاة على عاتق الإنسان، فالمطلوب هو النتيجة، أما الوسيلة، والمقدمة، والشروط، والظروف، والصيغة، فإنها جميعاً متغيرة وليست ثابتة، بل تختلف باختلاف حالاتها الخاصة بها.

ولنضرب لذلك مثلاً: إذا افترضنا أن لك مشكلة، كأن يكون أحد معارفك في السجن، فقد تحتاج مرة أن تطلب من شخص ما عملاً معيناً بخصوص هذه المشكلة، كأن تطلب منه أن يوصل رسالة معينة وفي وقت معين إلى شخص معين. لا شك إنك ما كتبت تلك الرسالة وما بعثت بها إلاّ ابتغاء

---

(١) سورة العنكبوت، آية: ٤٥.

الوصول إلى نتيجة، ولكن حامل الرسالة تنحصر مسؤوليته بإيصال الرسالة، ومرة أخرى تريد النتيجة من هذا الشخص مباشرة، دون النظر إلى المقدمة. تقول له إنك تريد خلاص صاحبك من السجن دون أن تعين له سبيل الوصول إلى ذلك، فعليه هو أن يذهب ليرى ويعثر على أفضل وسيلة لتحقيق هذا المطلب.

هذه المسؤوليات تقع عادة عندما لا تكون الوسائل متشابهة، بل مختلفة، فقد تنفع وسيلة هنا، ولا تنفع هناك، إذ تختلف الخصوصيات الزمانية أو المكانية أو غير ذلك، ففي أمثال هذه الحالات ينبغي التأمل وتقليب الأمور للوقوع على الوسيلة المناسبة.

كلا المسؤوليتان موجودتان في الإسلام: الصلاة والصوم والتعبديات الأخرى من النوع الأول. أما الجهاد فمن النوع الثاني، فالمسلمون مفروض عليهم أن يدافعوا عن الإسلام وعن استقلال المسلمين، ولكن بأي وسيلة؟ بالسيف أم بالبندقية، أم بوسائل أخرى، فهذا ما لم يعينه الإسلام. إذ أن ذلك متعذر التعيين من قبل، إنما المسلمون هم المسؤولون عن تعيين أحسن الوسائل وأفضلها لتحقيق ذلك: ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾[1] ينبغي معرفة ما هي أفضل الوسائل في كل زمان.

ومسألة القيادة والإرشاد من النوع الثاني، فالمسلمون مسؤولون عن إرشاد بعضهم بعضاً وكل جيل مسؤول عن إرشاد الجيل الذي بعده، وعلى الأخص أولئك الذين هم في مركز القيادة، فمسؤولية هؤلاء أكبر، ومهما يكن ينبغي الوصول إلى الغاية، أي الهداية، أما الوسيلة فليست متعينة وليست هي مما يمكن تعيينها.

لقد جاء في الآية الكريمة: ﴿قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة﴾[2] فالمطلوب هنا هو الغاية، دون تعيين الوسيلة.

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٦٠.

(٢) سورة التحريم، آية: ٦.

والإسلام لا يعين للهداية والقيادة طريقة بعينها بحيث تأخذ بعين الإعتبار الظروف والموانع والمقدمات والمقارنات، فهذه لا يمكن تقديرها من قبل، بسبب اختلافها باختلاف الأزمنة وغير ذلك. فالقيادة ليست مثل الصلاة أمراً تعبدياً يسير على وتيرة واحدة، فهي مثلاً، ليست من طراز الأوراد التي تقرأ على الملدوغ والملسوع، بحيث إن حافظ الورد يقرأه على كل من لسعته عقرب أو لدغته أفعى وفي جميع الحالات.

الوسائل مؤقتة ونسبية:

قد يكون شيء ما وسيلة للهداية، ثم قد يصبح الشيء نفسه في مكان آخر وسيلة للضلالة والضياع.

إن المنطق الذي يجعل من عجوز إمرأة مؤمنة، قد يضلّ المثقف، وربّ كتاب متناسب مع ذوق عصر من العصور ومنسجم مع مستواه الفكري، كان وسيلة في حينه لهداية الناس، ثم كان في وقت آخر سبباً لضلالهم. لدينا كتب سبق لها أن أدَّت وظيفتها في الماضي، وأرشدت إلى سبيل الهداية آلاف الناس. إلاّ أن هذه الكتب نفسها فضلاً عن كونها لم تعد تهدي أحداً، فإنها أصبحت سبباً لضلال عدد من الناس وشكهم وحيرتهم، فهذه يجب أن تعد من كتب الضلال، وإن بيعها وشراءها وطبعها ونشرها لا يخلو من إشكال شرعي.

عجباً! كتاب يهدي آلافاً، بل عشرات الآلاف من الناس في الماضي، يصبح الآن من كتب الضلال! نعم، فباستثناء الكتاب السماوي، وأقوال المعصومين الحقيقية، نجد أن لكل كتاب آخر رسالة لفترة معينة محدودة، فإذا انقضت تلك المدة انتفت الرسالة.

وهذا موضوع إجتماعي مهم، لم يطرح بعد على شكل معضلة تتطلب الحل، ولا أحسبني قادراً على إيفائه حقه من البحث في هذه العجالة، سوى أن نقول: إن وسائل هداية كل زمان تختص بذاك الزمان، وأن نورد بعض

الشواهد على ذلك من الإسلام لكي يتبين أن الكتب الإسلامية قد أولت هذا الموضوع إهتمامها.

لقد أوردتُ هذه الآية في بداية الكلام: ﴿ادعُ إلى سبيلِ ربكَ بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ وجادلهم بالتي هي أحسنُ﴾[1].

يتفق المفسرون على أن هذه الآية تذكر ثلاثة طرق مختلفة لدعوة الناس إلى الهداية، وكل طريق قد خصص لظرف معين.

حيثما ترد كلمة «رب» فثمة عناية بالتربية، أي أدع الناس إلى طريق ربك، الطريق الذي يربي الناس، بأي وسيلة؟ بالحكمة، والحكمة هي القول المتقن المحكم الذي لا يناله خدش ولا تشكيك، والحكمة بحسب اصطلاح المناطقة والحكماء هي القول الذي تكون مقدماته يقينية مئة بالمئة، أي أدع الناس إلى طريق الله بالبرهان والحكمة والعلم الخالص والعقل الخالص.

يقول المفسرون: إن الدعوة بطريق البرهان والدليل العقلي والعلمي يختص بفريق من الناس لهم الاستعداد لذلك.

و«الموعظة الحسنة»، أي أدعهم إلى طريق ربك بالوعظ الجيد الطيب وبالنصائح اللطيفة المقبولة، [هنالك] أفراد ليس لهم الإستعداد لتقبل البيان العقلي والعلمي، فطرح المسائل العقلية والعلمية يربك رؤوسهم. إن طريق هداية هؤلاء هو الوعظ والنصيحة، بالتمثيل والحكاية، وأي وسيلة يمكن أن تلين قلوبهم. إن الوعظ والنصيحة يتحدثان مع القلب، بينما تتحدث الحكمة والبرهان مع العقل والفكر. إن معظم الناس أقرب إلى مرحلة القلب والمشاعر منهم إلى مرحلة العقل الفكر.

﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[2]. إذا اعترضكم معترض ليس من

---

(١) سورة النحل، آية: ١٢٥.

(٢) سورة النحل، آية: ١٢٥.

أهدافه اكتشاف الحقيقة ولا يسعى لفهم الحقيقة، إنما قد جاءكم للمجادلة والكلام والإنتقاد، يتربص لالتقاط كلمة يتخذ منها مستمسكاً للمماحكة والجدل، فجادلهم، ولكن على خير ما تستطيع من مجادلة، ولا تخرج في جدالك عن محجة الحق، وكن منصفاً، ولا تتعام عن الحق، ولا تكذب.

هذه الآية تذكر طرقاً مختلفة للإرشاد والهداية، وتبين لكل ظرف طريقةً وأسلوباً، أي إن وسائل الهداية متنوعة.

علة اختلاف معاجز الأنبياء:

هنالك رواية معروفة تؤيد هذا القول، فعلى الرغم من أنها تختص بمعاجز الأنبياء التي لم تكن على وتيرة واحدة في مختلف العصور، ولكنها تؤكد مدّعانا، وهذه الرواية هي جواب سؤال طرحه إبن السكّيت على الإمام الهادي عليه السلام.

وابن السكّيت من الأدباء المعروفين الذين يتردد ذكر إسمهم في الكتب كثيراً، وقد عاصر الإمام الهادي عليه السلام، أي عاش في عصر المتوكل. كان شيعي المذهب، وقد قتله المتوكل، ويقال: إن سبب قتله هو أنه كان معلم ولَدَي المتوكل: المعتز والمؤيد.

كان المتوكل يعلم أن ابن السكّيت من الموالين للعلويين، وفي يوم من الأيام عندما كان ابن السكّيت عند المتوكل، دخل ابنا المتوكل فالتفت المتوكل ـ المعروف بسفك الدماء ـ إلى ابن السكّيت وسأله: أيهما أفضل؟ إبناي أم إبنا علي الحسن والحسين؟ فثار غضب هذا الرجل العالم من وقاحة المتوكل، فردَّ عليه قائلاً: إنه يفضل قنبر غلام علي، على إبني المتوكل وعلى المتوكل نفسه، فأمر المتوكل غلمانه الأتراك أن يستخرجوا لسان ابن السكّيت من قفاه، فقتل على هذه الحال.

على كل حال، كان ابن السكيت قد سأل الهادي عليه السلام: يا ابن رسول الله، عندما بُعث موسى نبياً كانت معاجزه من قبيل تحول العصا حية، واليد البيضاء، وأمثالهما، بينما كانت معاجز عيسى مختلفة، إذ كان يعالج

الأعمى والأكمه ويحيي الموتى، وأمثالها، أما معاجز نبينا فتختلف عن هذه كلها، إنها الكلام، القرآن، فلماذا؟.

فأجابه الإمام: إن ذلك كان بسبب اختلاف الأزمنة والعصور، ففي عصر موسى كان السحر وأعمال السحرة هي التي تسيطر على العقول وتملأ العيون والقلوب، فكانت معاجز موسى شبيهة بها، ولكنها كانت معاجز حقيقية، لا السحر الذي كان عندهم. أما في عصر عيسى، فقد كان هناك عدد من الأطباء المشهورين الذين كانوا يقومون بمعالجات محيرة تشبه المعجزات، فكانت أعناق الناس تشرئبُّ إلى من يستطيع القيام بأمثال تلك الأعمال، فجعل الله معاجز عيسى من ذاك اللون. أما عصر خاتم الأنبياء فقد كان عصر الكلمة. كان الناس ينجذبون بسحر الكلام البليغ الفصيح، لذلك جاء القرآن بأعلى صور الكلام الرفيع في إطار من البلاغة والفصاحة الكاملين.

فأعجب ابن السكّيت بجواب الإمام، وقال: إنه بهذا قد استبانت له حقيقة الكلام، ثم سأل الإمام: يا ابن رسول الله، ما هي حجة الله اليوم، فقال الإمام: إنها العقل، فقال: هذا والله هو الجواب!.

وعلى ذلك يتبين أن سبب اختلاف معاجز الأنبياء هو اختلاف سبل الهداية في كل عصر وزمان، وإلاّ لكانت معاجز الأنبياء من آدم إلى خاتم الأنبياء واحدة ـ هذا إذا كان لآدم معاجز، وإذا كان من الأنبياء، إذ يقول بعضهم: إنه لم يكن نبياً ـ ولكن الأمر لم يكن كذلك، بل كان لكل نبي معاجز تتناسب والعصر الذي بعث فيه بالنبوة.

الأسلوب النبوي:

ثمة حديث معروف، ورد في «الكافي»، وكذلك لاحظت بعد التحقيق، أنه قد ورد في كتب أهل السنة أيضاً. يقول الحديث: «إنَّا معاشر الأنبياء أُمِرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»[1]. أي: إننا عندما نكلم أحداً من الناس،

ينبغي أن نأخذ بعين الإعتبار مستواه العقلي والفكري، فمن كان ذا عقل أرجح، نكلمه بمستوى أرفع، ومن كان أقل من ذلك مستوى كلمناه بأقل من ذلك. فلا نكلم من كان على مستوى العامة من الناس، بكلام ملكوتي رفيع يدير رأسه، ولا نجيب الحكيم بما نجيب به على سؤال امرأة أمّية عجوز.

إن الفرق الوحيد الذي يميز كلام الأنبياء عن كلام الفلاسفة هو أن مستوى كلام الفلاسفة مستوى معين واحد في كل الأحوال، إذ أنهم لا يملكون سوى بضاعة واحدة يعرضونها، كما إن زبائنهم من طبقة معينة واحدة، وهذا ينبىء عن عجزهم، إذ أنهم لا يستطيعون بيان مقاصدهم بغير هذه المجموعة من الإصطلاحات والتعابير الخاصة، وعلى ذلك فلا يفهم لغتهم سوى طبقة معينة.

يقال: إنه كان قد كتب على باب مدرسة أفلاطون المعروفة ـ وكانت هذه بستاناً تقع خارج مدينة أثينا يطلق عليها إسم أكاديمياً، وهو الإسم الذي يطلق اليوم على المجامع العلمية أيضاً ـ بيت من الشعر، مفاده:

إن من لم يقرأ الهندسة   لا مكان له في هذه المدرسة.

أما مدرسة الأنبياء ففيها مكان لكل أنواع التلاميذ الذين يجدون فيها كل أنواع البضائع، بضائع رفيعة، على أفلاطون أن يجلس على مقاعد التلمذة ليستوعبها، وبضائع أخرى تنفع حتى المرأة العجوز. لم يكتب على باب المدرسة النبوية: إن من يريد الاستفادة من هذا المكان عليه أن يكون على كذا مقدار من المعرفة. لا شكّ أن لمدى معرفته أثراً في استيعابه، فكلما كان أعلم وأكثر استعداداً كان أقدر على الإدراك والإستفادة، ومن كانت معرفته أقل إستطاع أن يفهم على قدر معرفته، إذ «إنا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم».

خير التلاميذ:

يتضح من هذا أن خير تلاميذ الفلاسفة هم أولئك الذين حضروا

الدروس عليهم أنفسهم، بخلاف الأنبياء والأولياء. إن خير تلاميذ أفلاطون أو أرسطو هم الذين تلقوا الدروس منهم بدون واسطة. إن خير من فهم كلام إبن سينا هو بهمنيار أو عبيد الجوزجاني، ولكن خير تلاميذ الرسول الأكرم هو علي بن أبي طالب أو جعفر الصادق. كيف؟ أفليس خير تلامذته هم الذين عاصروه؟ كلا، ليس الأمر هكذا.

هناك أمر أشار إليه الرسول الأكرم قد يتضمن هذا المعنى، ولعلَّ الذين سمعوا هذا منه في حينه لم يدركوا القصد منه، باستثناء عدد قليل من أصحابه، مثل سلمان، وأبي ذر والمقداد. قال الرسول ﷺ: «نصر الله عبداً سمع مقالتي» وأضاف: «رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

الفقه، اصطلاحاً، حقيقة دينية، أو حكمة دينية، تستوجب التعمق في التفكير. والمقصود هنا هو الحقائق والكلمات التي كان الناس يسمعونها من الرسول. يقول: قد يسمع الناس مني هذه الكلمات والحقائق ويحفظونها، ولكنهم ليسوا من أهل الفكر والتعمق والتحليل، فكثير منهم ينقلون هذه الكلمات والحقائق إلى الآخرين الذين هم أقدر من أولئك لفهم هذه الحقائق وإدراكها.

من ذلك، مثلاً، أن يسمع أحدهم من النبي ﷺ قوله: «لا ضرر ولا ضرار» ولكنه لا يستطيع أن يدرك مفهوم هذه الجملة، ولكنه ينقلها إلى الجيل الذي بعده، وهذا إلى الذي بعده، وقد يكون الجيل العشرون، مثلاً، أقدر على إدراك مفهوم تلك الجملة.

كذلك هو القرآن. لا يمكن القول إن القدامى كانوا أقدر على فهمه، بل العكس هو الصحيح. إن من إعجاز القرآن هو أنه دائماً متقدم على التفاسير التي تكتب له ويتجاوزها، أي إن تفاسير قد كتبت للقرآن في كل زمان، ثم عندما تقدم العلم والمعرفة في الزمان التالي، وجدوا أن القرآن أعلى من ذاك التفسير وأنّه يتجاوزه.

لا نريد أن نذهب بعيداً، فهذا الفقه يصلح أن نمثّل به. لا شك أن أصحاب الرسول الأكرم، وأصحاب أمير المؤمنين، وأصحاب الصادق، حتى من أمثال زرارة، وهشام بن الحكم، لم يستطيعوا فهم القواعد الفقهية التي وصلتهم من الرسول والأئمة وتحليلها بمثل ما استطاعه أشخاص مثل المحقق الحلّي، والعلامة الحلّي، والشيخ مرتضى الأنصاري.

إذن من الذي يفهم الطرق الفلسفية خيراً من غيره؟ هو المعاصر للفيلسوف أو الأقرب إلى زمانه. أما في مدرسة الأنبياء والأولياء، من الذي يفهم مقاصدهم ومعانيهم خيراً من غيره؟ هو الذي سيأتي في المستقبل، فمثل هذا الشخص أقدر وأعلم. وهذا هو معجزة النبوة.

جاء في روايات باب التوحيد: أن الله لمعرفته بمجيء أناس في آخر الزمان يكونون من أهل التعمّق وسبر أغوار الفكر قد أنزل سورة الإخلاص والآيات الأول من سورة الحديد، فهذه تشمل أسمى مسائل التوحيد وأدقها. أي إن الأناس الأول لم يكونوا مستعدين لفهم تلك الآيات، بل جاءت لأناس يأتون في المستقبل هم أقدر على فهمها، لأنها ستكون غذاءهم الروحي. وبما أن هذه الآيات قد ذكرت الحد الأقصى، فإن الذي يتجاوزها هالك لا محالة - تلك هي معاجز النبوة والقرآن: «لا تنقضي عجائبه ولا تفنى غرائبه».

لقد أوردت كل هذا لئلاً يعترض معترض، ونحن نطرح مسألة قيادة الجيل الجديد، فيقول: وهل هناك فرق بين قيادة الجيل الجديد والجيل القديم؟ فهل تختلف صلاة أولئك عن صلاة هؤلاء، حتى يقال إن قيادة أولئك غير قيادة هؤلاء؟ كيفما كان العمل في السابق فليكن اليوم كذلك. في السابق كان أجدادنا وجداتنا يجلسون في زاوية من مجلس عزاء الحسين حيث عرفوا الله واهتدوا، فليفعل الجيل الجديد فعلهم، ويتعلم مثلهم، وهو راغم.

الجيل الجديد أم الفكر الجديد؟:

دعوني أنبه إلى أننا عندما نقول الجيل الجديد لا نقصد طبقة الشبان البتة، بل المقصود هو تلك الطبقة التي درست وتعرفت إلى التمدن الجديد

فأصبحت لها طريقة في التفكير جديدة، سواء أكان هذا شاباً فتياً أم شيخاً عتياً.

بديهي أن الشباب يشكلون أكثرية هذه الطبقة، لهذا نطلق عليها إسم الجيل الجديد، على الرغم من أن كثيراً من الشيوخ يحملون أفكاراً جديدة، كما أن الكثير من الشبان يحملون أفكاراً قديمة أشبه بأجيال القرون السابقة، على كل حال، المقصود، هو طبقة من الناس تحمل طرازاً خاصاً في التفكير، وأفراد هذه الطبقة في ازدياد مضطرد، وسيكون طراز تفكير الشاب والشيخ في المستقبل على هذا النحو، فإذا لم توضع خطة لإرشاد هذا الجيل وقيادته، فإن المستقبل سيضيع لا محالة، وهذه قضية مهمة نواجهها في بلادنا، وهي موجودة في البلدان الإسلامية الأخرى طبعاً، ولكنهم هناك تنبهوا إليها وأخذوا يفكرون فيها تفكيراً جاداً، فيما أهملنا نحن الموضوع ولم نتناوله بما يقتضيه من جدّ، وذلك لأننا نعتبر الجيل الجديد جيلاً أسير أهوائه وشهواته، ونظن أننا بإخراج ألسنتنا إليهم، وبالسخرية منهم على المنابر، وبشتمهم، وبإضحاك المستمعين منهم، نكون قد جعلنا الأمور تستقيم كما ينبغي، أو إذا صرخنا بوجوه الطلاب والطالبات كذا وكذا، استطعنا أن نحل المسألة. إنّ هذه الأعمال ما هي إلاّ هدهدة النوم لكي نغفو ولا نصحو إلاّ بعد أن يكون قد فات الأوان وسبق السيف العذّل.

كن عالماً بزمانك:

إن من بين روائع كلمات الإمام الصادق عليه السلام حديث ورد في «الكافي» جاء فيه قوله: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»، أي إن من عرف زمانه وفهمه وأدرك خفاياه لم تفاجئه الأمور المشتبه بها والمحيرة. إن كلمة «هجوم» تستعمل في الفارسية عندما تكون الحملة شديدة، ولكنها في العربية تستعمل تعبيراً عن الحملة المفاجئة المباغتة، وعليه فالمقصود من قول الإمام هو أن العارف بأحوال زمانه، العليم بأسراره لا تباغته أمور مفاجئة، بحيث أنه يرتبك ويضيع ولا يستطيع جمع شتات أفكاره ليضع حلاً لما يواجهه من مشكل، وإنه لكلام كبير!.

إن في هذا الحديث نفسه عبارات أخرى لا تحضرني جميعاً، ولكن منها أيضاً قوله: «لا يفلح من لا يعقل، ولا يعقل من لا يعلم» أي لا يفلح من لا يعلم، فالعقل هو القُدرة على التحليل وايجاد ما يربط بين القضايا. أي وضع المقدمات للوصول إلى النتائج، والعقل يستقي من العلم، فالعقل مصباح زيته العلم، ثم يقول: «وسوف ينجب من يفهم» أي يكون نجيباً، أي حميداً في قوله وفعله، إذن ينبغي ألاّ نخاف العلم، وألاّ نعده خطراً علينا.

إننا نقف اليوم في نقطة مقابلة لموقف «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»، وضمن مفهوم المخالفة لهذا القول، إننا لا نعلم شيئاً عن زماننا، من بابه إلى محرابه. إننا قابعون وفي تهويمة النوم غافلون، وعلى حين غرة نجد أنفسنا أمام مسألة مثل ضرورة تقسيم الأراضي وإصلاحها مثلاً، تهجم علينا هذه المسألة فجأة لأننا نجهل زماننا، ولم نحسب للأمور حسابها، ولم نعلم ما ينبغي عمله.

كذلك نحن غافلون عما يجري في العالم، وما يحاك وراء الكواليس، وفجأة تطالعنا مشكلة حقوق المرأة الإجتماعية، ولا نجد فرصة للتفكير فيها وتجميع قوانا لمواجهتها، ومعرفة ما إذا كانت مسألة جد فعلاً، وهل الذين يطالبون بالحقوق الإجتماعية للمرأة جادون فيما يقولون، أفلا يثيرون هذا الموضوع ليستفيدوا هم من جهة أخرى؟ إن أمثال هذه «اللوابس» تترى علينا ونحن سادرون في جهلنا بها وبغيرها من حولنا.

وهذا ما حصل قبل ستين أو مئة سنة في سائر البلدان الإسلامية، كما حصل عندنا، ولكنهم أَوْلَوا تلك المسائل اهتماماً أكبر، ومنها قضية قيادة الجيل الجديد.

ما العمل؟:

هنالك ما هو أهم من مجرد وضع خطة لقيادة هذا الجيل، وذلك هو أن نقوي في أنفسنا الرأي القائل بأن القيادة والإرشاد من حيث الإدارة وطريقة

العمل، تختلف باختلاف الأزمان وكذلك باختلاف الأشخاص، فعلينا أن نزيل من أدمغتنا أن من الممكن أن نقود هذا الجيل بالطرق القديمة.

علينا أولاً أن نفهم الجيل الجديد، أن نتعرف على مميزاته الشخصية. وهنالك على العموم طريقتان للتعامل مع هذا الجيل، تستتبع كل طريقة حكماً خاصاً بها.

بعض يرى أن الجيل الجديد مجموعة من الأشخاص غير الناضجين، المغرورين، عبيد أهوائهم وشهواتهم، وفيهم غير ذلك ألف عيب وعيب. هؤلاء ينظرون إلى الجيل الجديد نظرة استهجان وعداء.

ولكن نظرة الجيل الجديد إلى أنفسهم مختلفة. فهم لا يرون في أنفسهم أي عيب، وأنهم مثال الذكاء والفطنة، ويمثلون أرفع الأماني والآمال. غير أن الجيل القديم يكفّر هؤلاء، ويعتبرهم جميعاً من الفسقة والجهلاء والحمقى، ويقول لهم: إنكم كفرة، جهلاء، لا تفهمون.

وبالطبع هناك احتمال أن يكون جيل في نظر جيل سابق صالحاً أو منحرفاً.

نموذج جيلين:

ثمة آيات من سورة الأحقاف المباركة ترسم صورتين لجيلين، جيل صالح وآخر منحرف، ولكن لا يمكن القول بأن الجيل التالي يكون دائماً أكثر فساداً من الجيل السابق له، وأن الدنيا تسير نحو الفساد، ولا يمكن القول كذلك بأن الجيل التالي أكمل من جيله السابق وأنه لا يناله الإنحطاط.

هذه الآيات هي: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملتهُ أمهُ كُرهاً ووضعتهُ كُرهاً وحَمْلُهُ وفِصَالُهُ ثلاثونَ شهراً حتى إذا بَلَغَ أشدهُ وبلَغ أربعينَ سنةً قالَ ربِ أوزعني أنْ أشكُرَ نعمتكَ التي أنعمتَ عليَّ وعلى والديَّ وأنْ أعملَ صالحاً ترضاه وأصلحْ لي في ذُريتي إني تُبْتُ إليكَ وإني مِنَ المُسْلِمِينَ﴾[1].

---

(١) سورة الأحقاف، آية: ١٥.

تصف هذه الآيات طراز تفكير الجيل الصالح. يقال: إن هذه الآيات جاءت بخصوص سيد الشهداء عليه السلام، وأنه بالطبع مصداق كامل لها، غير أنها جاءت عامة، وهي تشير إلى عدد من مميزات الجيل الصالح.

منها روح الشكر والعرفان بالجميل على نعم الله وهباته. ﴿رب أوزعني أن أشكُرَ نِعمتكَ التي أنعمتَ عليَّ وعلىٰ والديَّ﴾[1] إنَّه يرى هذه النعم التي أنعم الله بها عليه وعلى جيله السابق، فيطلب من الله القوة على إيفائه الشكر والتقدير، وعلى الإفادة من تلك النعم بما يرضي الله، وشكر النعمة هو أن نستفيد من تلك النعمة بما هو خليق بها.

ومنها أنه يطلب من الله أن يوفقه إلى العمل الذي يفيد ويرضاه الله: ﴿وأن أعمل صالحاً ترضاه﴾[2].

ومنها أيضاً اهتمامه بالجيل التالي لكي يكون صالحاً، فيطلب من الله: ﴿وأصلح لي في ذريتي﴾[3].

والميزة الرابعة هي روح التوبة والندم على تقصيره وقصوره في الماضي: ﴿إني تُبتُ إليكَ﴾[4].

وأخيراً التسليم بما يقرره الله ويشرعه، إذ إنَّ التخلف عن ذلك مدعاة للهلاك: ﴿وإني من المسلمين﴾[5].

ويقول الله عن هذا الجيل: ﴿أولٰئك الذين نتقبلُ عنهم أحسنَ ما عملوا ونتجاوزُ عن سيئاتهم في أصحاب الجنة وَعْدَ الصدقِ الذي كانوا

---

(١) سورة النمل، آية: ١٩./سورة الأحقاف، آية: ١٥.
(٢) سورة النحل، آية: ١٩. سورة الأحقاف، آية: ١٥.
(٣) سورة الأحقاف، آية: ١٥.
(٤) سورة الأحقاف، آية: ١٥.
(٥) سورة الأحقاف، آية: ١٥.

يُوعَدُونَ﴾[1]. هنا تأتي صيغة الجمع، أي إن المقصود ليس فرداً معيناً بذاته.

والآية التي تليها تتحدث عن جيل فاسد منحرف **﴿والذي قال لوالديه أفٍ لكما أتَعِدانني أن أُخرَجَ وقد خلتِ القرونُ من قبلي وهما يستغيثان الله ويْلَكَ آمن إنَّ وعد الله حق فيقول ما هذا إلاَّ أساطير الأولين﴾**[2].

هذا هو الجيل المغرور، الجيل غير الناضج، الجيل الفج. ما إن وصلت أذنيه كلمتان حتى لم يعد يلتزم شيئاً، ليس عبداً لله، يتأفف من والديه، يحقرهما، يستهزىء بأفكارهما ومعتقداتهما، ويضحك من قولهما إن هناك يوم قيامة، وبعثاً وعالماً آخر، وحياة أخرى، مع أن الأجيال السابقة جاءت وعاشت، وماتت، وما عادت. والده المتدينان اللذان لا يطيقان سماع ما يخالف الدين، يسمعان عزيزهما يواجههما بكلام من هذا القبيل، يحزنهما ذلك، ويصرخان فيه: **﴿ويلك آمن إنَّ وعد الله حق﴾**[3].

إن من أشد الحالات إيلاماً هو أن يرى الوالدان فلذة كبدهما وقد كفر بدينه وارتدَّ عنه، فيرفعان أصواتهما نحو السماء **﴿وهما يستغيثان الله﴾**[4] وهو يقول: **﴿ما هذا إلاَّ أساطيرُ الأولينَ﴾**[5].

هذه آيات تبين حال جيلين مختلفين، جيل صالح، وآخر فاسد، فلنر الآن حال جيلنا الحاضر.

الجيل الحاضر:

إن للجيل الجديد حسناته وسيئاته، إذ إنَّ لهذا الجيل مشاعر وأحاسيس لم تكن موجودة من قبل، وهذا ما لا بدَّ من الإعتراف به وقبوله، ولكن فيه

---

(١) سورة الأحقاف، آية: ١٦.
(٢) سورة الأحقاف، آية: ١٧.
(٣) سورة الأحقاف، آية: ١٧.
(٤) سورة الأحقاف، آية: ١٧.
(٥) سورة الأحقاف، آية: ١٧.

في الوقت نفسه، انحرافات فكرية وأخلاقية لا بدَّ من إيجاد العلاج لها، وهذا لا يكون إلاَّ إذا أخذنا بعين الإعتبار مشاعره تلك وإحساساته وآماله العراض، إذ إننا بدون أن نحترم ما يدور في خلده لا يتيسر لنا علاجه، ولا حياء في ذلك.

في الجيل السابق لم تكن الأفكار مفتوحة إلى هذا الحد، ولم تكن له هذه الآمال والطموحات، فينبغي احترام هذه الميزات في الجيل الجديد. إنَّ الإسلام يحترم ذلك أيضاً، فإذا تغاضينا عن كل ذلك لاستحال علينا الوقوف في وجه انحرافات الجيل القادم الفكرية والأخلاقية. إن الأسلوب الذي نتبعه في الوقت الحاضر تجاه هذا الجيل هو أسلوب المعاكسة والتهجم والانتقاد، والصراخ بأن السينما كذا، والمسارح كذا، وإن الفنادق ما بين طهران وشميران كذا، وإن الرقص كذا، وأحواض السباحة كذا، ولا نفتأ نصرخ بالويل والثبور ـ هذا الأسلوب عقيم، وعلينا أن نجد الحل الأمثل لهذه الإبتلاءات. الفكرة الأساس هي أن نحس أولاً بآلام الجيل ونتعرفها. آلامه العقلية والفكرية. تلك الآلام التي هي دليل اليقظة والصحوة. أي الأشياء التي يحس بها، والتي لم يحس بها الجيل السابق.

كانت الأبواب في السابق مغلقة بوجوه الناس، بل حتى النوافذ كانت مسدودة، لم يكن لأحد علم بما يجري في الخارج. من كان في هذه المدينة لم يكن يعرف شيئاً عما في المدينة المجاورة، ومن كان في هذا البلد كان يجهل ما يحدث في البلدان الأخرى. أما اليوم فإن هذه الأبواب والنوافذ قد فتحت، ولاحظ الناس أنَّ العالم في تقدم، ورأوا تطور العلوم والإمكانات الإقتصادية، وتعاظم القوى السياسية والعسكرية، وعاصروا الديمقراطيات والمساواة، والحركات والإنتفاضات، والثورات، إنه شاب وذو مشاعر فياضة، وله الحق في أن يتساءل: لماذا يجب أن نكون نحن متخلِّفين؟ على حد معنى قول الشاعر:

(الحـــق أقـــول لا استطيـــع أن أرى
العـــذّال يحتســون الشــراب وأبقــى متفــرجــاً)

إن العالم يحث الخطى بأقصى سرعة نحو الإستقلال السياسي والإقتصادي والإجتماعي، ونحو العزة والكرامة والحرية، بينما نحن ما نزال نغط في النوم أو نتفرج من بعيد ونتثاءب.

لم يكن الجيل القديم يفهم كل هذا ولا يدركه. إن للجيل القديم الحق في التساؤل: لماذا خطر لليابان الوثنية ولإيران المسلمة في وقت واحد أن يقتبسا المدنية الجديدة وصنعتها، ثم وصلت اليابان إلى حيث أخذت تنافس الغرب نفسه، وبقيت إيران حيث كانت وحيثما هي الآن؟

فهل يحق للجيل الجديد أن يطرح هذا السؤال نفسه؟

إن الجيل القديم لم يكن يحس بثقل التسلط الأجنبي على عاتقه، ولكن الجيل الجديد يحس بهذا، فهل هذا ذنب؟ كلا أبداً. بل إن هذا الإحساس نفسه رسالة إلٰهيّة، ولولا هذا الإحساس لكان مقضياً علينا أن نتحمل العذاب والتعاسة.

ولكن ظهور هذا الإحساس دليل على أن الله تبارك وتعالى يريد نجاتنا من هذه التعاسة.

كان مستوى التفكير في السابق متدنياً، وقلّما كان يظهر في الناس الشك والتردد والتساؤل، ولكن هذه قد كثرت الآن. لا ريب في أنه إذا ارتفع مستوى التفكير تبرز أمامه أسئلة لم تبرز من قبل، فلا بدَّ من إزالة شكه وتردده والرد على أسئلته. إذ لا يمكن أن نقول له: عد إلى مستوى تفكير العامة، بل إن هذه الحالة وسيلة مناسبة لتعريف الناس بالحقائق الإسلامية ومعارفها، وهذه لا يمكن بالطبع بحثها مع إنسان جاهلي أمي، وعليه فإننا في قيادة الجيل القديم وإرشاده، وهو على ما كان عليه من انخفاض المستوى الفكري، كنا نحتاج إلى أسلوب خاص للبيان والدعوة وإلى كتب معينة. أما اليوم فلا ينفع ذلك الأسلوب ولا تفيد تلك الكتب، فلا بدَّ من إجراء إصلاحات عميقة فيها.

لقد كان الجيل القديم على درجة من التدني الفكري بحيث أنه إذا تحدث أحد في مجلس بأقوال متناقضة لما تنبه أحد إلى ذلك ولا اعترض عليه. أما اليوم فإن صبياً في العاشرة أو الثانية عشرة من عمره والذي وصل في دراسته نهاية الإبتدائية أو بداية المتوسطة، يستطيع أن يورد عدداً من نقاط الإنتقاد على أي واعظ يتكلم من فوق منبر، فهذا ما ينبغي أن نهتم به، لا أن نقول له: أسكت، لا تتدخل فيما لا يعنيك.

لم يكن الأمر في السابق هكذا. إذ كان أحدهم يتصدر المجلس ويفيض بشعر أو نثر مليء بالتناقض، دون أن يدرك أحد ما في أقواله من متناقضات. كان أحدهم يقول مثلاً: ما من عمل بدون سبب «أبى الله أن تجري الأمور إلاّ بأسبابها»، وكان الجميع يقولون: صحيح. ولكنه لو قال بعد ذلك مباشرة «إذا جاء القدر عمي البصر» بلهجة تنبىء عن أن الأسباب أمور ظاهرية لا حقيقة لها، لأمّن الحاضرون على كلامه أيضاً ولصدقوه.

يقال: إن «تاج النيسابوري» كان ذا صوت رخيم جميل، وكان الناس يتجمهرون عند صعوده المنبر في طهران، وفي أحد الأيام قال له رئيس وزراء ذلك الزمان: ما دمت تجد هذا الحشد الكبير من الناس يستمعون إليك، فلم لا تقول لهم بضع كلمات معقولة بدل أن تضيع وقتهم هباء؟ فردّ عليه «تاج» قائلاً: هؤلاء لا يفكرون، فقال الوزير: كلا، ليس الأمر كذلك، فقال تاج: بل هو كذلك، وإني لأعقد الرهان عليه وأثبته لك. وفي أحد الأيام التي كان الوزير حاضراً في المجلس، أخذ تاج يقرأ واقعة ورود أهل البيت إلى الكوفة، وراح ينشد أبياتاً من الشعر بصوته الجميل الحزين حتى أبكى الجميع، عندئذٍ طلب منهم السكوت، فلما سكتوا، قال لهم: أريد أن أشرح لكم منظر أطفال أبي عبد الله الحسين في الكوفة: عندما ورد أهل البيت إلى الكوفة، كان الجو قائظاً شديد الحر، والشمس المحرقة تصب نيرانها على رؤوسهم. كان الأطفال عطاشى يتلظون بسبب العطش تحت تلك الشمس المحرقة. وكانوا قد أركبوهم على إبل عارية تنزلق فوق الأرض التي تجمدت

عليها الثلوج، فكانوا يتساقطون من فوقها وهم يصرخون: واعطشاه!.

كان تاج يتابع كلامه في جمل مرادفة، والناس تشتد بكاءً وعويلاً ولطماً للوجوه وضرباً للصدور، وبعد أن نزل عن المنبر قال: ألم أقل إن هؤلاء الناس لا يفكرون؟ لقد وصفت حرارة الشمس اللافحة، وإلى جانبها الثلوج المتجمدة، دون أن يعترض منهم أحد صارخاً: كيف يكون الجو بهذه الحرارة المحرقة، والأرض متجمدة؟ (هذه الحكاية رواها لي المرحوم آية الله الصدر رضوان الله عليه).

على كل حال، كان القصد أن نبين المنحى العام في أن للجيل الجديد أفكاره ومشاعره وإدراكاته، كذلك له انحرفاته، فإذا نحن لم نمد له يداً في آلامه، أي إذا لم نتفهم أفكاره ومشاعره وإدراكاته، فلن نقدر على الوقوف بوجه انحرافاته.

علل التعلق بالمذاهب الإلحادية:

في الحقيقة إنَّ الآخرين الذين تفهموا آلام هذا الجيل استطاعوا أن ينحرفوا به وأن يستغلوه، فالمدارس المادية التي ظهرت في هذا البلد، إستطاعت أن تخلق عدداً من المناصرين للأغراض الإلحادية. ترى كيف إستطاعت ذلك؟ من هذا الطريق نفسه كانت تدرك أن هذا الجيل بحاجة إلى مدرسة فكرية تجيب على تساؤلاته، لتقدم له مدرسة فكرية. كانت تعلم أن لهذا الجيل سلسلة من المطامح، فكان أن جمعت حولها الكثيرين من المؤيدين المتفانين. إنَّ البشر إذا ما رأى حاجته، لا يعود يفكر في أنَّها خير أم شر، فإذا جاعت المعدة فلن تسأل عن نوعية الطعام، بل تسد جوعها بما يقع في متناولها. كذلك الروح، فإذا وصلت مرحلة التعطش إلى مدرسة فكرية تستطيع الإجابة على أسئلتها وفق قواعد معينة واضحة، وتحل لها جميع المشاكل الإجتماعية والعامة بإسلوب متجانس، فإنها عندئذٍ لا تعني كثيراً بمنطق هذه المدرسة إن كان متيناً أم لا. إن الناس لا يبحثون عن المنطق القوي السليم، بقدر بحثهم عن أفكار منظمة وجاهزة، تضع لكل سؤال جواباً

سبق إعداده على وتيرة واحدة. أما نحن المشتغلين بالفلسفة فقد كنا نرى مدى سخف تلك الأفكار، ولكن بما أن تلك الفلسفة كانت قد عرضت في سوق الحاجة فقد قبلت، وهذا ما ينبىء عن وجود فراغ أو حاجة جديدة ينبغي سدها.

دلائل الرشد الفكري:

عندما ينهي الطفل مرحلة الرضاعة، وتبدأ قواه العقلية ومشاعره بالنمو، يأخذ بطرح الأسئلة، ويبدأ بالسؤال عما حوله، ولا بدَّ من الإجابة على قدر إدراكه، ولا يجوز أن ننتهره ونأمره بالسكوت. إن أسئلته هذه من دلائل سلامته العقلية، إذ يستبان منها أن قواه العقلية آخذة بالتفتح. إنها أسئلة تدل على الطبيعة، فبهذه الأسئلة يعلن الجهاز الطبيعي في خلقة الإنسان أنَّ هناك حاجة جديدة لا بدَّ من إشباعها.

كذلك هي حال المجتمع. إذا ظهر في المجتمع إحساس جديد أو إدراك جديد، فإنه دليل رشده العقلي، إشارة تعلن عن حاجة جديدة يحتاجها المجتمع، فلا بدَّ من التمييز بين هذه الحاجات والأهواء والشهوات، لئلاً نقع في الخطأ فنحسبها من الأهواء ونربطها فوراً بالآيات التي تتعلق بها:

﴿وَإن تُطِعْ أكثرَ من في الأرض يُضِلُّوك عن سبيل الله﴾[1] أو **﴿ولوِ اتبعَ الحقُّ أهواءهم لفسدتِ السموات والأرضُ﴾**[2].

هجر القرآن:

إننا ننعي على هذا الجيل كونه بعيداً عن القرآن. لماذا لا يتعلمون القرآن في المدارس؟ وحتى بعد دخولهم الجامعة يعجزون عن قراءة القرآن. لا شك أن هذا مما يؤسف له، ولكن ينبغي أن نسأل أنفسنا: ما الذي فعلناه

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١١٦.
(٢) سورة المؤمنون، آية: ٧١.

حتى الآن بهذا الشأن؟ أفهل نتوقع من هذه الدروس الفقهية والشرعية والقرآنية أن تحمل جيلنا على معرفة القرآن؟

عجباً، إن الجيل القديم نفسه قد هجر القرآن وتركه، ثم يعتب على الجيل الجديد لعدم معرفته بالقرآن. إننا نحن الذين هجرنا القرآن، وننتظر من الجيل الجديد أن يلتصق به، ولسوف أثبت لكم كيف أن القرآن مهجور بيننا.

إذا كان شخص ما علیماً بالقرآن، أي إذا كان قد تدبر في القرآن كثيراً، ودرس التفسير درساً عميقاً، فكم تراه يكون محترماً بيننا؟ لا شيء.

أما إذا كان هذا الشخص قد قرأ «كفاية» الملا كاظم الخراساني، فإنه يكون محترماً وذا شخصية مرموقة، وهكذا ترون أنَّ القرآن مهجور بيننا، وإن إعراضنا هذا عن القرآن هو السبب في ما نحن فيه من بلاء وتعاسة. إننا أيضاً من الذين تشملهم شكوى النبي ﷺ إلى الله تعالى: **﴿يا رب إنَّ قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً﴾**[1].

قبل شهر تشرَّف أحد رجالنا الفضلاء بزيارة العتبات المقدسة، وعند رجوعه قال إنه تشرف بزيارة آية الله الخوئي حفظه الله، وسأله: لماذا تركت تدريس التفسير الذي كنت تدرسه في السابق؟ (كان لآية الله الخوئي قبل عدة سنوات درس في التفسير في النجف الأشرف، وقد طبع قسم منه)، فأجاب أن هناك موانع ومشكلات في تدريس التفسير. يقول: فقلت له: إن العلامة الطباطبائي مستمر في دروسه التفسيرية في قم، فقال: إن الطباطبائي يضحيّ بنفسه. أي إنَّ الطباطبائي قد ضحّى بشخصيته الاجتماعية، وقد صحَّ ذلك.

إنه لعجيب أن يقضي امرؤٌ عمره في أهم جانب ديني، كتفسير القرآن، ثم يكون عرضة للكثير من المصاعب والمشاكل، في رزقه، في حياته، في شخصيته، في احترامه، وفي كل شيء آخر، ولكنه لو صرف عمره في تأليف كتب مثل «الكفاية» لنال كل شيء. تكون النتيجة أن هناك آلافاً من الذين

(١) سورة الفرقان، آية: ٣٠.

يعرفون «الكفاية» معرفة مضاعفة، أي إنَّهم يعرفون «الكفاية» والرد عليه، ورد الرد عليه، والرد على رد الرد عليه، ولكن لا نجد شخصين اثنين يعرفان القرآن معرفة صحيحة، عندما تسأل أحداً عن تفسير آية قرآنية، يقول لك: يجب الرجوع إلى التفاسير. والعجيب أن الجيل الذي عامل القرآن بهذه المعاملة، يأتي الآن ينحو باللائمة على الجيل الجديد لأنه لا يعرف القرآن ولا يقرؤه ولا يعمل به.

لو لم يهجر الجيل القديم القرآن وينحرف عنه لما كان الجيل الجديد على ما هو عليه من الإنحراف عن القرآن أيضاً. لقد ارتكبنا عملاً لعنه النبي ﷺ والقرآن. لقد قال النبي عن القرآن: «إنه شافع مشفع وماحل مصدق».

إن كلا الجيلين القديم والجديد قد هجرا القرآن وجفياه. لقد بدأ بذلك الجيل القديم. وتبعه الجيل الجديد اليوم.

إن في قيادة الجيل الجديد أمرين مهمين ينبغي تحققهما:

ـ **الأول**: هو فهم هذا الجيل، ومن ثم البحث عن طريق العلاج، فبدون معرفة ما يعذب هذا الجيل، لا تنفع كل خطوة تخطوها.

ـ **والثاني**: هو أن على الجيل القديم أن يبدأ بإصلاح نفسه، وأن يتوب من أكبر ذنب ارتكبه، ألا وهو هجر القرآن. إنَّ علينا جميعاً أن نعود إلى القرآن، ونتعرف عليه، ونضعه أمامنا، ونسير تحت ظله نحو السعادة والكمال.

العدالة عند علي عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿لَقد أرسلنا رُسُلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكِتاب والميزان ليقُوم النَّاس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأسٌ شديد ومنافعُ للناس وليعلم اللَّه من ينصره ورُسله بالغيب إنَّ اللَّه قويٌ عزيز﴾ [سورة الحديد الآية: ٢٥].

﴿إنَّ اللَّه يأمر بالعدل والاحسان وإيتاءِ ذِي القُربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظُكُم لعلَّكم تذكَّرون﴾ [سورة النحل الآية: ٩٠].

هاتان الآيتان من سورتين اثنتين مختلفتي المكان من القرآن. الآية الأولى هي الآية الخامسة والعشرون من سورة الحديد، والآية الثانية هي الآية التسعون من سورة النحل، وكلتاهما تتناولان موضوعاً واحداً هو العدالة، إضافة إلى ما في كل آية من مواضيع أخرى.

في الآية الأولى نجد أن هدف جميع الأديان السماوية هو إقرار موازين العدل، وفي الآية الثانية يأمر الله سبحانه وتعالى بالعدل والإحسان باعتبارهما من أصول الإسلام ومبانيه، ولتعريف روح الإسلام، ناهياً عن الفحشاء والمنكر والظلم.

إن موضوع العدل والإحسان، وخاصة العدل، فضلاً عن وروده المتكرر في القرآن الكريم، فإن له في تاريخ الإسلام وبين المسلمين فصلاً مطولاً، سواء من حيث وجهة النظر العلمية في تاريخ العلوم الإسلامية، أو من حيث وجهة النظر العلمية في تاريخ الإسلام الاجتماعي والسياسي. وبما أن العدل ركن من أركان الإسلام حقاً، فالجدير بنا أن نتحدث حوله، وخصوصاً لأنه عندنا نحن الشيعة أصل من أصول الدين.

العدل من أصول الدين:

إننا نعدّ أصول الدين خمسة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد. فالإمامة والعدل عند الشيعة من أصول الدين، ويعدُّونهما أحياناً من أصول المذهب، وهذا يعني بالطبع من حيث المنظور الديني للإسلام، أنهما من أصول الإسلام أيضاً. ومن هنا يتضح أن العدل، في نظر المذهب والطريقة، أصل ذو أهمية كبرى، وليس مجرد مسألة من المسائل الأخلاقية.

ولذلك فإني أنتهز فرصة هذه الليالي المباركة لأتحدث بقدر الإمكان عن هذا الأصل وعن تاريخه الذي يرتبط بمصيرنا وبوضعنا الحاضر.

ثم إنَّ هذه الليالي الرمضانية تتعلق بإمام عادل مطلق، مثال للعدل وللمساواة، عاش للحق وللإنصاف، والنموذج الكامل لحب البشر، وللرحمة وللمحبة وللإحسان، مولى المتقين علي عليه السلام الذي قال فيه الآخرون إنه «قتل في محرابه لشدة عدله».

علي شهيد العدالة:

حقاً كان علي المرتضى تجسيداً للعدل ومثالاً للرحمة والمحبة والإحسان. في مثل هذه الليلة نزلت الضربة على رأس شهيد العدالة، تلك الضربة التي نزلت بسبب صلابته التي لا انحراف فيها عن الحق والعدالة والدفاع عن حقوق الإنسان، تلك الضربة التي وضعت في الوقت نفسه حداً للمرارة والمجاهدة والعذاب والمعاناة التي كان يتحملها، وصرعته وهو يقوم بأداء وظيفته، تلك الضربة التي أراحته من العالم، ولكنها أحزنت إلى الأبد العالم بموت إمام عادل لو امتدت حكومته مدة أطول لتحقق وجود النموذج الكامل للمجتمع الإسلامي العظيم.

إن القول بأنه قد استراح بشخصه من الحياة الدنيا إنما ورد على لسانه هو، فقد قال وهو على فراش الموت بعد الضربة: «**وَمَا كُنتُ إلاَّ كَقَارِبٍ وَرَدَ وطالِبٍ وَجَدَ**».

العدالة التي أدت إلى استشهاد علي:

إنني في مثل هذه الليلة أرجو أن أوفق إلى الكشف عن جوانب عدالة مولى المتقين وإحسانه، ولعلني أوضح كيف أن عدالة علي هي التي قتلته، وكيف أن صلابته في هذا السبيل حملت الذين تضرروا من جراء تلك العدالة على إثارة الفتن والتمرد. فكيف كانت تلك العدالة؟ هل كانت مجرد عدالة أخلاقية كتلك التي نطلبها في إمام الجماعة، أو في القاضي، أو في شاهد طلاق، أو في البينة الشرعية؟

إن هذه الأشكال من العدالة لا يمكن أن تبعث على القتل، بل على العكس من ذلك، تبعث على الاحترام والشهرة والمحبوبية.

إن العدالة التي قيل أنَّها قتلت الإمام هي في الحقيقة فلسفته الاجتماعية وطراز تفكيره الخاص في العدالة الاجتماعية الإسلامية، فقد كان شديد الإصرار على رأيه بأن هذا هو ما تقتضيه العدالة الإجتماعية الإسلامية والفلسفة الإجتماعية الإسلامية.

إنه لم يكن عادلاً فحسب، بل كان طالباً للعدالة، فثمة فرق بين العادل وطالب العدالة، عيناً كما هو الفرق بين الحر وطالب الحرية، فذاك حر، أي أنه بنفسه شخص حر، وهذا يطالب بالحرية، أي أنه يدافع عن حرية المجتمع ويرى أن الحرية هدف المجتمع ومثاله. كذلك الأمر مع العلم، فهذا شخص عالم، وآخر بالإضافة إلى كونه عالماً يطالب بتعميم العلم والمعرفة والتعليم العام. وهكذا العدالة فهذا شخص عادل، وآخر يطالب بها، فالعدالة عنده فكرة اجتماعية، ومرة أخرى كالصالح وطالب الاصلاح. تقول الآية الكريمة: **﴿كُونوا قوَّامين بالقسط﴾**[1]. القيام بالقسط يعني إجراء العدل، وهذا يختلف عن كون الشخص عادلاً بذاته.

---

(١) سورة النساء، آية: ١٣٥.

الجود أو العدل؟:

أذكر لكم أولاً عبارة وردت على لسانه. سأل أحدهم علياً المرتضى عليه السلام [(١)]: أيهما أفضل، العدل أم الجود؟ فقال عليه السلام: **«العدل يَضعُ الأمور مواضِعها، والجُودُ يُخرجها من جِهَتِهَا»**، فالعدل هو أن ينال كل ذي حق حقه، والجود هو أن يتنازل امرؤ عن حقه ويجود به على من لا حق له فيه، وعليه فالجود يخرج الأشياء من مواضعها».

«**والعدل سائِسٌ عامٌ والجُودُ عارِضٌ خاصٌ**»، فالعدل هو أساس إدارة الشؤون العامة والذي تبنى عليه قواعد الحياة الاجتماعية، أما الجود فحالة استثنائية خاصة بمن يؤثر غيره على نفسه.

لا يمكن اعتبار الجود والإيثار أساسين من الأسس التي تبنى عليها الحياة الإجتماعية العامة بحيث يمكن إقرارهما ووضع القوانين بموجبهما لإجرائهما. بل لو وضع الجود والإحسان والإيثار تحت سيطرة القوانين التنفيذية، لما أمكن أن نطلق عليها أسماء الجود والإحسان والإيثار، أي، كما في المصطلح، وجودها يستوجب عدمها، فالجود والإيثار لا يكونان جوداً وإيثاراً إلاّ إذا لم يكن لهما قانون ولا سلطة إجرائية، وأن الإنسان يجود لمجرد الكرم والسمو والرفعة والإيثار وحب النوع، بل وحب الحياة، وعليه، فالعدل أفضل من الجود.

كان هذا هو جواب علي المرتضى عليه السلام في موضوع فضل العدل على الجود. لا شك أن امرؤً يفتقر إلى التفكير الاجتماعي ويقيس الأمور بالمقاييس الفردية لا يمكن أن يجيب بهذا الجواب، ولا يقول أن العدل أفضل من الجود. إلاّ أن الإمام علياً عليه السلام في كلمته الثمينة هذه ينظر إلى العدل نظرة اجتماعية، ويقيسه بالمقياس الاجتماعي. إنها كلمة من يحمل فلسفة إجتماعية واضحة.

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة رقم/٤٤٣.

الجود والعدل في المنظور الأخلاقي الفردي:

يرى علماء الأخلاق أن الجود أرفع منزلة من العدل. غير أن الإمام علياً عليه السلام يقول بجلاء: إن العدل، بالدليل الفلاني والفلاني، أرفع من الجود مكانة.

من الطبيعي أن تكون هاتان النظرتان منبعثتان من وجهتي نظر مختلفتين، فلو نظرنا إلى الموضوع من وجهة نظر أخلاقية فردية، لكانت صفة الجود أو الإيثار أعلى منزلة من صفة العدل، وذلك لأن الشخص العادل يعتبر شخصاً عادلاً وأنه قد بلغ ذلك الحد من الكمال الإنساني بحيث أنه لا يعتدي على حقوق الآخرين، ولا يأخذ مال غيره، ولا يتعرض لأعراض الناس. أما الذي يجود ويؤثر فإنه فضلاً عن كونه لا يطمع بمال أحد، يجود بماله وبثمرة تعبه على الآخرين، وفضلاً عن كونه لا يأخذ دور أحد، فإنه يعطي دوره أحياناً للآخرين، وفضلاً عن كونه لا يجرح أحداً، فإنه يزور المجروحين والمرضى في ميادين الحرب والمستشفيات والبيوت والأكواخ، يسقيهم الدواء، ويضمد جراحهم ويمرضهم دون انتظار جزاء، وفضلاً عن كونه لا يريق دم أحد، فإنه على استعداد ليريق دمه فداء لخير المجتمع.

إذن، من حيث الصفات الأخلاقية الفردية، فإن الجود أرفع منزلة من العدل.

العدل والجود في المنظور الإجتماعي:

فكيف يكون الحال من المنظور الاجتماعي؟ من حيث وجهة نظر الحياة الاجتماعية؟ من الجانب العام، الذي يرى أفراد المجتمع وحدة واحدة إذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا العدل أسمى منزلة من الجود.

العدل في المجتمع بمنزلة العمد الذي يقوم عليه البناء، والإحسان في المجتمع بمنزلة تزيين ذلك البناء بالأصباغ والألوان، فينبغي العناية بسلامة العمد أولاً، ومن ثم يأتي دور الصبغ والتجميل. فإذا كانت البناية خاوية في

أسسها فما فائدة الأصباغ والنقوش؟ أما إذا كانت أسس البناية متينة فيمكن السكن فيها حتى إذا لم يجر عليها شيء من التجميل والتلوين. وقد تكون بناية قد أسرف في تجميلها وزخرفها وتزيين ظاهرها، ولكنها تكون واهية الأسس، عندئذٍ ربما تكفي زخة مطر واحدة لتنهار على ساكنيها.

ثم إن هذا الجود والإحسان والإيثار، الذي يكون أحياناً جيداً ومفيداً، وله فضيلة كبرى في نظر الجواد والمحسن، قد لا يكون فضيلة عند الذي يقع عليه الجود والاحسان، وهذا ما ينبغي أن نحسب حسابه أيضاً، كما ينبغي أن نحسب حساب المجتمع، فإذا لم نرع التوازن الإجتماعي، ونترك الأمور تجري دون ضوابط، فإن هذه الفضيلة الأخلاقية قد تجلب التعاسة العامة والخراب للمجتمع، فالصدقات الكثيرة، والأوقاف الكثيرة غير المضبوطة، والنذور المسرفة غير المحسوبة، حيثما تحدث كالسيل الذي يدمر المجتمع، فيتفشى الكسل بين الناس ويخلق مجتمعاً عاطلاً فاسداً، ولا تكون خسائر ذلك بأقل من الخسائر التي تسببها الجيوش الجرّارة، وذلك مصداق الآية الكريمة:

﴿مَثَلُ ما يُنفقونَ في هذه الحياة الدنيا كمثل ريحٍ فيها صرٌّ أصابت حَرْثَ قومٍ ظلموا أنفسهم فأهلكتهُ وما ظلمهُمُ اللَّه ولكِن أنفسَهم يظلمون﴾[1].

لا يمكن إدارة المجتمع بالجود والإحسان، إذ إنَّ أساس النظام الإجتماعي هو العدل. إن الجود والإحسان إذا لم يكونا بحساب وتقدير يخرجان الأمور عن مدارها السليم.

يقول الإمام السجاد عليه السلام:

«كم مِن مفتونٍ بحُسن القول فيه، وكم من مَغرُورٍ بحُسن السَتّر عليه وكم من مستدرجٍ بالإحسان إليه».

وهذا هو معنى قول الإمام علي عليه السلام: «العدل يضَع الأمور مواضعها والجود يُخرجها من جِهتِها».

كثير من الناس عندما يسمعون أن علياً، المظهر الكامل للسخاء والجود، يفضل العدل على الجود، يتابهم العجب، ويتساءلون: كيف يكون العدل أرفع من الجود؟ ما معنى أن يقول علي عليه السلام، وهو على رأس أهل الجود والكرم والايثار، في الجود والكرم: إن الجود يخرج الأمور من جهتها؟ ولقد تبين مما ذكرناه أن هذه التساؤلات تنظر إلى الموضوع من جانبه الأخلاقي والفردي، وهذا صحيح إذا اقتصرنا على هذه الوجهة في نظرتنا، ولكن الوجهة المهمة الأخرى هي الجانب الاجتماعي للقضية، والتي قلما خطرت لنا أو أثارت اهتمامنا، والسبب في ذلك هو أن الإنسان لم يدرك إلاّ منذ وقت قصير أهمية الدراسات الاجتماعية واستنباط القوانين التي تنظم المجتمع. أما في السابق فإن القليل من علمائنا الأعلام قد تنبهوا إلى ذلك، دون أن يصبح ذلك علماً مدوناً. وبهذا فإن الجانب المنظور كان هو الجانب الأخلاقي الفردي فحسب.

إنني لا أتذكر أني قرأت في كتاب ما بحثاً حول هذه النظرية، مع أنها موجودة في «نهج البلاغة» وفي متناول الجميع. أعتقد أن السبب في ذلك يعود إلى أنهم لم يكونوا قادرين على هضم هذه الفكرة وفق المقاييس الأخلاقية، فلم يستطيعوا توجيهها وجهة مقبولة. أما اليوم، وبفضل تقدم العلوم الاجتماعية، فقد وصلتنا مقاييس أخرى غير المقاييس الأخلاقية، وعلى ضوئها ندرك مدى قيمة تلك الكلمات، وكم هي سابقة على زمانها، بل من زمان الشريف الرضي (ره) الذي جمع أقوال الإمام علي عليه السلام في صورة كتاب باسم «نهج البلاغة». في ذلك الزمان نفسه لم يكن بمقدور الشريف الرضي الجامع لتلك الكلمات، ولا لإبن سينا الفيلسوف الكبير الذي عاش في ذلك العصر، أن يبين حقيقة اجتماعية عالية كتلك.

الفرق بين الجود والاحسان:

الجود والاحسان من حيث المعنى متقاربان، وفي القرآن الكريم جاء العدل قرين الاحسان، حيث يقول عزّ وجّل: ﴿إنَّ اللّه يأمر بالعدل والاحسان﴾[1] إن الذي سأل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن الجود والعدل، كأنه في الحقيقة قد أشار إلى هذه الآية: ﴿إنَّ اللّه يأمر بالعدل والاحسان﴾. وسأل عن الفرق بين العدل والاحسان، أيهما أفضل: العدل أم الاحسان؟ بديهي أن الاحسان والجود متقاربان جداً، وإن لم يكونا شيئاً واحداً، لأن الإحسان أعم من الجود، إذ يشمل العطاء المالي والأعمال الصالحة الأخرى، فمثلاً لو أنك أخذت بيد إنسان عاجز وعبرت به الشارع، فلا يكون هذا جوداً، بل هو إحسان، وإذا علّمت جاهلاً أو أرشدت تائهاً فإنك قد أحسنت إليه، ولم تَجُد عليه.

العدالة فلسفة إجتماعية:

كان المقصود من نقل ذلك السؤال والجواب هو إلفات النظر إلى المنظار الذي ينظر من خلاله الإمام علي عليه السلام إلى العدالة. هل ينظر إليها من الزاوية الفردية فحسب،، أم أنه يعني بجانبها الاجتماعي أكثر؟ فمن جهة أقوال علي عليه السلام، ومن جهة أخرى أعماله، وعلى الأخص أعماله التي حققها في فترة حكمه، يتبين أن العدالة في نظر إمام المتقين فلسفة اجتماعية إسلامية وتقع في أعلى المستويات من تفكيره باعتبارها من أهم القوانين الإسلامية وأسماها. لقد أقام سياسته على هذا الأساس، فما كان من الممكن أن ينحرف قيد أنملة عن هذا الأساس مهما كان الدافع والهدف. وقد كان هذا هو الأمر الوحيد، نعم الأمر الوحيد، الذي خلق له الكثير من المشاكل، وهذا في الوقت نفسه، يعدُّ مفتاحاً يفتح به المؤرخ والمحقق مغاليق حوادث خلافة الإمام علي عليه السلام، لأن الإمام كان شديد الصلابة في هذا الأمر، لا يثنيه عنه شيء.

---

(١) سورة النحل، آية: ٩٠.

إن صلابة الإمام عليه السلام في العدالة والتي تعتبر من منظور هي العدل، ومن منظور آخر هي حقوق الإنسان، يكفي أن توصف بأنها هي الفلسفة التي حملته على قبول الخلافة بعد عثمان، بعد أن اختل توازن العدالة الاجتماعية، وانقسم الناس إلى طبقتين: المتخمين جداً، والجياع جداً، وفي هذا يقول عليه السلام:

«لولا حُضُور الحاضر وقيام الحُجَّة بوُجود الناصر. وما أخذَ الله على العلماء أن لا يُقارّوا على كَظّة ظالم ولا سَغَبِ مظلومٍ. لألقيتُ حَبلهَا على غاربِها ولسَقيت آخرها بكأس أوّلها»[1].

يشير إلى أن عدداً من الأعوان والأنصار جاءوا إليه وألقوا عليه الحجة، ثم إن الله تعالى قد أخذ على الحكماء وذوي الضمائر الحية عهداً أنهم إذا شاهدوا ظهور حالة بحيث أن جماعة يختصون أنفسهم بالأموال والثروات والنعم الإلٰهية يأكلون حتى يمرضون من التخمة، وجماعة أخرى تداس حقوقهم حتى لا يجدون ما يتبلّغون به، ألاّ يقفوا موقف المتفرج الآسف، فلولا شعوره بحصول تلك الحالة وبما يجب عليه، لابتعد ولم يمسك بزمام الأمر، كالسابق.

القلق وإلقاء الحجة:

لم يقتصر منهاجه في أيام خلافته على الحيلولة دون وصول الحيف والإجحاف إلى حقوق الناس، بل حرص على إسترجاع الحقوق المغدورة السابقة التي تنهَّبها المجحفون واستحوذوا عليها. لقد كان يعلم مدى الهيجان الذي ستثيره سياسة كهذه، ولذلك تقبل الخلافة بكثير من القلق، وقال للذين جاءوا يبايعونه:

«دعوني والتمسوا غيري فإنّا مستقبلون أمراً له وجُوهٌ وألوانٌ لا تقوم له

---

(١) الخطبة الشقشقية ورقمها في نهج البلاغة/ ٣.

القلـوب ولا تثبـت عليـه العقـول، وأنَّ الآفـاق قـد أغـامـت والمحجَّـة قـد تنكَّرت»[1].

ثم لكي يلقي الحجة على هؤلاء الذين جاءوا يلحفون عليه بقبول الخلافة قال:

«واعلمُوا أنَّ إن أجبتُكُم ركِبْت بِكُم ما أعلم»[2].

أي أنني إذا رضيت بما تريدون فسوف أسير وفق برنامج أعرفه ولا أحيد عنه ولا استمع فيه إلى أحد. أما إذا تركتموني وشأني بغير أن تلقوا على كاهلي مسؤولية الحكم والخلافة، عندئذٍ أكون معذوراً، ولا يكون شأني إلاّ شأن المستشار، كما كان من قبل.

قطايع عثمان:

ثم يشير إلى قطايع عثمان، أي أراضي عامة المسلمين والتي جعلها عثمان ملكاً لبعض الناس فيقول:

«والله لو وجَدْتُهُ قد تُزُوِّجَ به النِّساء ومَلِك به الإماء وفُرِّق في البلدان لرَددتُهُ»[3].

عطفاً على ما سبق:

لقـد بـرزت مشـاكل مثيرة للإمـام أيام خلافته، وكان السبب في ذلك أنَّـه أعـاد النظر فيما سبق من تصرفات الحكام، أي لـم يكن يقول: عفا الله عما سبق، بـل كـان يقول: إنّ لي مع السابق حساباً، فالماضي هو الذي يصنع الحاضر والمستقبل، فلا يمكن تشييد بناء عال متين على أساس واهٍ ومنحرف.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم/ ٩٠.
(٢) ن. م.
(٣) نهج البلاغة: الخطبة رقم/ ١٥.

عالم العدل الواسع وعالم الظلم الضيق:

«فإنَّ في العدل سَعةً، ومن ضاقَ عَلَيه العدل فالجورُ عليه أضيقُ»[1].

إن العدل يتسع للجميع فيضمهم ويرضيهم. إن الأرضية الوحيدة التي يمكن أن تجمع الناس هي العدل، فإذا انحرفت طبيعة أحدهم فلم يقنع من طمع أو حرص بحقه وبحده، ورأى في العدل ضيقاً وضغطاً عليه، فلا شكَّ في أن ضيق الجور والظلم وضغطهما عليه أشد وأقسى.

وذلك لأن الضغط الذي يتعرض له الإنسان نوعان: نوع يسببه المحيط والمجتمع، قد يكون في صورة ضربة بسيف، أو جلد بسوط، أو هجر في سجن، إلاَّ أن هناك نوعاً آخر من الضغط، وهو ما يصيب روح الإنسان من الداخل، كضغط الحسد والحقد والثأر والطمع والحرص.

فلو أقيم العدل في المجتمع لأمن الناس من الضغوط الخارجية، إذ لا يكون باستطاعة أحد التجاوز على حق الآخر، ولهذا لا يستطيع أحد أن يضغط على روح الآخرين ويضيق عليها. أما إذا لم تسد العدالة، وأصبح الميدان ميدان القوة والظلم والجور والنهب، فالذين يقعون تحت ضغط العوامل الروحية من طمع وحرص، فإن مطامعهم تزداد ويزداد ضغط تلك العوامل الروحية عليهم ويتضاعف عذابهم، فمن يكون ضغط المحيط العادل عليه شديداً، يكون ضغط المحيط الظالم عليه أشد.

يقول ابن أبي الحديد أنه بعد مقتل عثمان اجتمع الناس في المسجد يتشاورون في أمر الخلافة، ولما لم يكن غير علي عليه السلام من يتوجه إليه الناس، وفي الوقت نفسه كان هناك عدد من الخطباء يخطبون في الناس ويذكرون سوابق علي عليه السلام في الإسلام، تدافع الناس لمبايعة علي عليه السلام، فتلك الأقوال التي اقتبسناها في الصفحات السابقة قالها في هذا الوقت الذي تدافع فيه الناس عليه، لكي تكون حُجّة عليهم.

---

(١) المصدر السابق.

إنذار مهم:

يقول، أنه صعد المنبر في اليوم التالي في المسجد وأشار إلى ما قاله في اليوم السابق، وذكر أنه يطمع في الخلافة من حيث كونها مركزاً ورئاسة، وقال: لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن من يمسك بزمام الأمور من بعدي سوف يطول مقامه على الصراط، وتفتح الملائكة كتاب أعماله، فإذا كان قد سار بالعدل، فإن الله ينجيه بتلك العدالة، وإلاّ فإنه يهوي إلى الجحيم.

ثم نظر عن يمينه وعن شماله إلى من كان هناك من الناس، ثم قال: إن من أغرتهم الدنيا بالضياع والأنهار والخيل المطهمة والقيان، إذا ما أخذت منهم كل ذلك وأرجعته إلى بيت المال، ولا أعطيهم إلاّ حقهم، ليس لهم أن يقولوا أن علياً قد استغفلهم، وأنه قد قال شيئاً أول الأمر، ولكنه فعل غير ما قال، وأنه جاء وجردنا من كل ما نملك. إنني منذ الآن أعلن لكم منهاجي الواضح.

ثم أخذ يشرح ذلك. ولما كان هناك عدد ممن كانوا يرون أن لهم امتيازات لكونهم كانوا من أصحاب الرسول الكريم، وأنهم فعلوا كذا وكذا في سبيل الإسلام، وتحملوا العنت والصعاب، قال لهم: إنني لا أنكر فضل الصحابة وسبقهم إلى الإسلام وخدمتهم له، إلاّ أن هذه الأمور أجرها على الله وثوابها عنده، ولكنها لا تسيغ أن يكون هناك فرق بينهم وبين الآخرين، ولا هي سبب لامتيازهم على باقي المسلمين.

بداية التباعد والتذمر:

وفي يوم آخر جاء الذين كانوا يعرفون أنهم سيقعون تحت حكم علي، وانتحوا جانباً يتشاورون فيما بينهم، ثم أرسلوا ممثلهم، الوليد بن عقبة بن أبي معيط، فقال: يا أبا الحسن، إنك تعلم أننا هنا، بسبب سوابقنا معك في الحروب الإسلامية، لا نحمل لك حباً، فلمستطلسنا من قتل بيدك ولكننا نتغاضى عن ذلك، ونبايعك على أمرين: ألا تعيد النظر فيما سبق، فلا تنظر إلى الماضي، ولك أن تفعل بعد ذلك ما تشاء، والثاني أن تسلم إلينا قتلة عثمان نقتص منهم، فإن لم ترضَ بأي منهما، لم يسعنا إلاّ أن نلحق بمعاوية في الشام.

فقال: أما الدم الذي أريق في السابق، فلم يكن مدفوعاً بضغينة شخصية، بل كان لاختلاف العقيدة والإيمان. كنا نحارب على الحق، وكانوا يحاربون على الباطل، فانتصر الحق على الباطل، فإذا كان اعتراضكم على ذلك وتريدون ديتهم، فارفعوا طلبتكم إلى الله لماذا دحر الباطل وأباده.

أما طلبكم أن أعفو عما سبق، فما ذلك لي، إنما هو حق الله عهد به إليّ.

أما عن قتلة عثمان، فلو كنت أعلم أن ذلك إليّ لاقتصصت بنفسي منهم.

وبعد أن سمع الوليد هذا الرد القاطع، عاد إلى أصحابه وأطلعهم على الحال، فنهضوا وقد عقدوا عزمهم على المخالفة والعداء من جانبهم وأعلنوا ذلك.

طلب الأصحاب:

ثم يقول: عندما علم عدد من أصحاب علي عليه السلام بأن هناك تجمعاً يناوىء زعامة الإمام ويعمل على التخريب وتحريك الناس، جاءوا إلى الإمام عليه السلام وقالوا: إن السبب الرئيسي لتذمر أولئك وعدم رضاهم وتشكيل تجمعهم هو إصرارك على إحقاق الحق والمساواة، وما قضية مقتل عثمان سوى ذريعة وغطاء لتحريض الناس البسطاء وتحريكهم.

قال بعضهم: إن مالكاً الأشتر كان من بين هؤلاء، أو أنه هو الذي قدَّم الاقتراح بإعادة النظر في قراره.

أدرك علي عليه السلام أن هذه الفكرة لا بدَّ أن تكون قد سرت إلى نفوس العامة وأنهم أيضاً يريدون منه التخفيف من إصراره على إجراء العدل، فقام واتجه إلى المسجد يريد أن يخطب في الناس، وكان متزراً بإزار وقد ألقى على كتفه وشاحاً، متقلداً سيفه. فصعد المنبر واتكأ على سيفه وراح يتكلم. حمد الله وأثنى عليه وشكره على نعمائه الظاهرة والخافية، فكل نعمة آلاء أسبغها على عبيده، ثم قال: إن أفضل الناس عند الله أطوعهم له، وأتبعهم لسنة رسوله وأحياهم لكتابه، وقال إنَّه لا يفضل أحداً على أحد إلاَّ بميزان الطاعة والتقوى،

وأن القرآن أمامنا، وهذه سنة رسول الله بيننا، بنيت على العدالة والمساواة، وما خفي ذلك على أحد، إلاّ من أراد الصدود والمعاندة، فذاك أمر آخر:

﴿يا أيُّها الناسُ إنَّا خلقناكم من ذكرٍ وأُنثى وجعلناكم شُعوباً وقبائل لتعارَفُوا إنَّ أكرمكم عند اللَّه أتقاكم﴾[1].

وما تلاوته لهذه الآية إلاّ لكي يقول لهم إنه بموجب هذه الآية يلغي امتيازاتهم.

مصادرة الأموال:

ويعيد إبن أبي الحديد قول الإمام: «والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإماء لرددته»، ويقول: إنه وفي بما وعد، فصادر أموالهم، إلاّ من كان منهم غائباً أو هارباً لا تطاله يده. إن القانون ذا الأثر الرجعي ـ فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية ـ يستند إلى «أن الحق القديم لا يبطله شيء»، فالحق الثابت لا يلغيه تعاقب الأزمان.

كتاب عمرو بن العاص إلى معاوية:

وفي ذلك كتب عمرو بن العاص كتاباً إلى معاوية جاء فيه: «ما كنت صانعاً فاصنع قبل أن يقشرك ابن أبي طالب من كل ما تملكه كما تقشر عن العصى لحاها».

عدالته أسلمته إلى القتل:

إن القول بأنه «قتل في محرابه لشدة عدله» يعني هذا الذي قلناه، ويتضح من ذلك أن جميع الأمور الأخرى، كتسليم قتلة عثمان، أو ما حدث في حروب الإسلام مع المشركين، كانت ذرائع ليس غير، وأن حقيقة الأمر كان تنفيذ الحق والعدالة الاجتماعية، وخاصة أن الإمام لم يكن مقتنعاً بلزوم التغاضي عما مضى، بل كان يرى «إن الحق القديم لا يبطله شيء».

---

(١) سورة الحجرات، آية: ١٣.

علي والخلافة:

في الختام أذكر لكم جانباً من أعماله الخاصة والتشدد الذي كان يأخذ به نفسه. لم يكن علي عليه السلام يسمح لنفسه أو لأحد من أهله وأعوانه أن يستغل مركز الخلافة فيسيء الاستفادة من ذلك، بل لم يكن يرضى حتى بالاستفادة من الأولوية التي كان الآخرون أنفسهم معترفين بها. كان إذا خرج إلى السوق ليشتري شيئاً سعى إلى من لا يعرفه أنه الخليفة وأمير المؤمنين لئلاً يتساهل عليه بشيء فيفرق بينه وبين غيره، إلى هذا الحد لم يكن يريد أن يستفيد من مركزه كخليفة على المسلمين.

إن المناصب الإجتماعية في نظر الذي يؤدي واجبه ولا يحب استغلال مركزه ليست حقاً من الحقوق، بل هي واجب وتكليف. هناك فرق بين الحق والتكليف. الحق هو الاستفادة والانتفاع، أما التكليف فهو الواجب والفريضة، فإذا ما جرَّدنا المناصب الإجتماعية من سوء الإستفادة، نجد أننا لا يمكن أن نطلق على ذلك المركز إسم الحق، بل يجب أن نصفه بالتكليف والفرض. عندئذٍ إذا أردنا البحث في بعض المناصب وفيما إذا كانت تشمل الفئة الفلانية أو الصنف الفلاني، علينا أن نقول: هل التكليف يشملها أم لا؟ لا أن نقول: هل هذا من حقها أم لا؟ إن صورة المسألة تتبدل كلياً، فمثلاً نقول: إن الجندية تكليف، لا حق. ولهذا نقول: الجندي المكلف، فإذا أريد ألاَّ يُساء استغلال المناصب، بل أن يقام بشؤونها بالعمل الخالص، لاتضحَ أنها جميعاً تكاليف وليست حقوقاً، ثم إنَّ شروط التكليف غير شروط الحق.
إن الخلافة التي لم يرد علي عليه السلام أن يستغلها استغلالاً سيئاً، كانت تكليفاً لا حقاً، لأن التكليف الواجب إذا أسيء استغلاله بصورة غير مشروعة، أمكن تسميته خطأً باسم الحق، فلو استغلت الصلاة، وهي تكليف مائة بالمائة، استغلالاً سيئاً، واتخذت وسيلة للتكسب غير المشروع، لغدت في نظر المستفيد منها، أو إمام الجماعة، حقاً وحقاً كبيراً، لا تكليفاً. وليس الأمر كذلك في الواقع.

فإذا نظرنا إلى علي عليه السلام الذي لا يحب أن يستغل منصبه إلى حد أنه يبحث عمن لا يعرفه في السوق لئلاً يتأثر بمنصبه فيبيعه بسعر أرخص، نجد أن الخلافة عنده تكليف، لا حقّ. تكليف لا تكليف أرفع منه، بل أرفع من التكليف نفسه. إنه الترويض.

كان في الأيام القائظة يخرج إلى خارج دار الإمارة ويجلس في الظل، خشية أن يأتيه صاحب حاجة في حرارة القيظ فلا يجده. لقد كان هذا في الحقيقة ترويضاً للنفس. إنه من أصعب التكاليف وأشقها.

يكتب إلى قثم بن عباس، واليه على الحجاز، يقول:

«واجْلِس لهُم العَصْرين، فأفْتِ المُستفْتي، وعَلّم الجاهِل، وذَاكِر العالِم، ولا يكُن لك إلى النَّاس سفيرٌ إلاّ لِسانَك، ولا حَاجِبٌ إلاّ وَجْهك»[1].

ويكتب إلى مالك الأشتر يقول[2]:

«واجعل لِذوي الحاجات منك قِسماً تُفرّغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلساً عاماً، فتتواضع فيه لله الذي خلقك، وتُقعد عنهم جُنْدك وأعوانك من أحراسك وشُرطك حتى يُكلمك مُتكلمهم غير مُتَتَعْتِعٍ. فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في غير موطِن: لن تقدسَ أُمَّةٌ حتى يُؤخذ للضعيف فيها حقُّه من القوي غير مُتَتَعْتِعٍ».

ويقول أيضاً في عدم الاحتجاب:

«فَلا تُطَوِّلَنَّ احتجابك عن رعِيَّتك، فإنَّ احتجاب الوُلاة عن الرَّعية شُعبةٌ من الضِّيق»[3].

---

(١) نهج البلاغة: الكتاب رقم/ ٦٧.
(٢) نهج البلاغة: راجع عهد الإمام علي عليه السلام إلى واليه على مصر مالك الأشتر رقم الكتاب/ ٥٣.
(٣) المصدر السابق.

العدل في الإسلام

علة انحراف المسلمين عن العدل الإسلامي:

عندما يطرح السؤال: لماذا لم تطبق العدالة، بالرغم من تشديد الإسلام على هذا الأصل من أصول الدين، بل لم تمض فترة حتى ابتلي المجتمع الإسلامي بأقسى حالات الظلم وفقدان العدالة والتمييز؟ عندما يطرح هذا السؤال يتبادر إلى الذهن أول ما يتبادر، أن المسؤولية في ذلك تقع على عدد من الخلفاء الذين حالوا دون تنفيذ هذا الدستور الإسلامي، وذلك لأن تطبيق هذا المبدأ يبدأ من خلفاء المسلمين وزعمائهم، ولكن هؤلاء كانوا ذوي نوايا سيئة ولم يكونوا جديرين بذاك المقام الكبير، فوقفوا في وجه تنفيذ العدالة، فكانت النتيجة أن أُصيب المجتمع الإسلامي بأنواع من الظلم والإجحاف والتمييز بين الناس.

إن هذا الجواب صحيح، إن أحد الأسباب هو أن المسؤولين عن تطبيق العدالة لم يطبقوها، بل فعلوا النقيض، وتاريخ الخلفاء الأمويين والعباسيين خير دليل على ذلك.

سوء تفسير العدالة:

إلاّ أنّ ذلك لم يكن العلة كلها، فثمة علة كبيرة أخرى، إذا لم تكن أشد تأثيراً فهي لا تقل عن الأولى أثراً، وهذا ما أريد بحثه في هذا الموضوع. وهذه العلة الكبرى هي أن عدداً من علماء الإسلام أساؤوا تفسير العدل في الإسلام، وعلى الرغم من إن عدداً آخر من العلماء قاوموا ووقفوا في وجه أولئك، إلاّ أنهم غلبوا على أمرهم.

إن قانوناً رفيعاً كالعدل يجب أولا أن يفسر تفسيراً جيداً، ويجب ثانياً أن يوضع موضع التنفيذ بصورة جيدة أيضاً، وذلك لأنه إن لم يفسر تفسيراً جيداً، فإن الذين يريدون إجراءه إجراءً جيداً لا يستطيعون تحقيق ذلك، لأن تحقيقه يعتمد على تفسيره، وإذا لم يكونوا يريدون تحقيقه حقاً، فالتفسير الفاسد يعينهم على ذلك، فإذا قام مفسرو القانون بتفسيره حسب نوايا المنفذين السيئة، فإنهم يكونون قد أعانوا أولئك وخدموهم وجنبوهم وجع الرأس الحاصل من الاصطدام بالناس، سواء أكان قصد المفسرين سيئاً من التفسير بهدف خيانة الناس، أم لم يقصدوا شيئاً من ذلك، وإنما فسروا القانون بحسب فهمهم المعوج.

وهذا ما حصل في تفسير أهل العدل. إن أغلب الذين أنكروا أن يكون العدل من أصول الإسلام، أو لعلهم جميعاً، لم يكونوا يحملون نية سيئة في تفسيرهم الذي سأذكره، إنما النظرة السطحية والتعبدية التي كانوا يحملونها هي التي ألقت بالمسلمين في هذه الحالة، فأوجدت للإسلام مصيبتين:

الأولى: سوء النية في الإجراء والتنفيذ، وذلك لأن الخلافة منذ البداية لم توضع على المحور الصحيح، وجرى تفضيل العرب على غير العرب، وتفضيل قريش على القبائل الأخرى، وإطلاق يد بعضهم في الحقوق والأموال، وحرمان بعض آخر من ذلك، حتى قام علي بالخلافة بهدف محاربة هذا الإنحراف، الأمر الذي انتهى باستشهاده، ثم تفاقم الأمر على يد معاوية والذين جاءوا من بعده من الحاكمين.

أما المصيبة الثانية: فقد جاءتنا على يد العلماء السطحيين التعبديين، الذين تمسكوا بمجموعة من الأفكار الجافة، فراحوا يشرحون ويفسرون العدالة تفسيراً معوجاً، مما بقيت آثاره السيئة حتى وقتنا الحاضر.

الأصل الكلامي:

لهذا الأصل الإجتماعي جذر يرجع إلى علم الكلام، لقد ظهر علم

الكلام في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، حيث أخذ بعضهم يجري بحوثه في أصول الدين وما يرتبط بالتوحيد، وصفات الله، والتكليف، والمعاد، فأطلق على هؤلاء إسم المتكلمين.

أما السبب في إطلاق هذه التسمية عليهم، فثمة أقوال لعدد من المؤرخين بهذا الخصوص. قال بعض: إن السبب يعود إلى أن المسألة المهمة التي ظلت تشغل بال هؤلاء زمناً طويلاً هي البحث في الحدوث وقدم القرآن المجيد، كلام الله. يقول بعض: إن هؤلاء هم الذين أطلقوا على فنهم إسم الكلام في مقابل المنطق الذي كان حديث الظهور، فكانوا يريدون اسماً يرادف المنطق في المعنى وهو يعني النطق، فاختاروا لفظة الكلام التي تعني القول، وقال بعض آخر منهم: إنهم لما كانوا يكثرون من الجدل والبحث والكلام، فقد وصفوا بالمتكلمين. على كل حال، ظهرت جماعة تحت هذا الإسم.

العدل الإلهي:

من المسائل التي جرى فيها البحث عند المتكلمين هي مسألة العدل الإلهي، وهل أن الله عادل أم لا، وكانت هذه المسألة على جانب كبير من الأهمية، بحيث تشعبت وظهرت لها فروع كثيرة، حتى وصل الأمر في النهاية إلى مبدأ العدل الإجتماعي الذي هو موضوعنا، وقد طغت أهمية هذه المسألة على مسألة كون القرآن حادثاً أو قديماً والتي أثارت الكثير من الفتن أريق فيها الكثير من الدماء، ثم انقسم المتكلمون في موضوع نفي العدل وإثباته قسمين إثنين: العدليون وغير العدليين، أو الذين يؤيدون أصل العدل الالهي، والذين ينكرون ذلك.

إن متكلمي الشيعة من العدليين على وجه العموم، ولهذا عرف منذ القديم أن الشيعة يقولون بخمسة أصول للدين هي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد، أي إن الشيعة من حيث معرفة الإسلام، هم الذين يرون للإسلام أصولاً خمسة.

وفي موضوع العدل الإلٰهي جرى البحث في قسمين: الأول هو هل أن تكوين العالم من سماء وأرض، وجماد، ونبات، وحيوان، ودنيا وآخرة، قد جرى وفق موازين العدالة، وأن أياً من الموجودات لا يصيبه الظلم في الخلق؟ وهل أن هذا العالم قائم على العدالة؟ **«أبِالعدل قامَتِ السَّماوات والأرض؟»**.

أو أن الله الذي مشيئته مطلقة، ولا تتحدد إرادته بشيء، فعّال لما يشاء، ويفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، فإن ما يخلقه لا يمكن أن يكون وفق قانون وميزان وقاعدة. إن ما يفعله الله هو العدل، لا أن الله يفعل ما يقتضيه العدل.

ولهذا، ففي الجواب على ما إذا كان الله يوم القيامة يرسل هذا إلى الجنة وذاك إلى النار، بحسب موازين العدالة وقوانين العدل، أم لا؟ يقول هؤلاء: إن الأمر ليس كذلك، إذ ما من قانون يمكن أن يحكم فعل الله، بل إن كل قانون إنما هو تابع لفعله وأوامره، بما في ذلك العدل والظلم، فإذا أدخل المطيع الجنة، والعاصي النار، فهذا عدل لأن الله هو الفاعل. إن إرادته وفعله ليسا تابعين لميزان، ولا خاضعين لقانون. كل القوانين والموازين تابعة لإرادته.

كان هذا القسم يتعلق بأصل العدل في الخليقة والموجودات ونظام العالم، وهل كان كل ذلك على وفق العدل أم لا؟.

أما القسم الثاني فيتعلق بنظام التشريع، بالدساتير الدينية، بالدستور الإلٰهي الذي أتى به النبي الأكرم ﷺ وأطلق عليه إسم الشريعة الإسلامية، كيف يكون أمرها؟

هل أن نظام التشريع تابع لميزان العدل أم لا؟ هل روعيت العدالة في وضعه، وهل كل حكم نابع في حقيقته من مصلحة أو مفسدة واقعية، أم لا؟.

عندما ننظر إلى قوانين الشريعة الإسلامية نجد أن مجموعة من الأشياء جائزة، بل واجبة، ومجموعة أخرى على العكس من الأولى قد حرّمت

ومنعت، فالصدق والأمانة من الواجبات، والكذب والخيانة والظلم من المحرَّمات المنهيّ عنها.

لا مندوحة عن القول بأن ما أُمر به من قبل الله حسن، وأن ما نهى عنه قبيح. ولكن هل لأن الحسن حسن والقبيح قبيح أمر الإسلام بالأول ونهى عن الآخر؟ أم لأن الحسن لم يصبح حسناً إلاَّ لأن الإسلام قد أمر به، وأنَّ القبيح قبيح لأن الإسلام قد نهى عنه؟ فلو كان العكس، أي إذا أمر بالكذب والخيانة والظلم لغدت هذه الأمور حسنة، وإذا نهى عن الصدق والأمانة والعدالة لأضحت هذه قبيحة؟.

يقول شرع الإسلام إن البيع حلال والربا حرام، ولا شك الآن في إن البيع حسن والربا قبيح. ولكن هل أن البيع بذاته حسن، ينفع الناس، ولكونه كذلك أحله الإسلام، وأنَّ الربا قبيح بذاته، يضر الناس والمجتمع، ولكونه كذلك حرمه الإسلام؟ وقال: ﴿**الذين يأكلونَ الرِّبا لا يقُومونَ إلاَّ كما يقومُ الَّذي يتخبَّطهُ الشيطانُ من المسِّ**﴾[1] أم أن الأمر على العكس من ذلك، وإن البيع حسن لأن الإسلام قال إنه حلال، وإن الربا قبيح لأن الإسلام حرمه؟.

الحسن والقبح العقليان:

ظهرت على أثر ذلك جماعتان من بين علماء المسلمين، فالتزمت الجماعة الأولى جانب الحسن والقبح العقليين، وقالت: إن أوامر المشرع تعتمد على الحسن والقبح والصلاح والفساد الحقيقي للأشياء، وأنكرت الجماعة الأخرى الحسن والقبح العقليين للأشياء، وقالت: إن حسن الشيء أو قبحه يكون تابعاً لأوامر الشريعة.

وفيما يتعلق بالعدل والظلم، المرتبطان بحقوق الناس وحدودهم، واللذان يعتبران من المواضيع الإجتماعية، برز النقاش فيهما، وبحسب رأي

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٧٥.

(العدليين)، فهناك في الحقيقة والواقع حق وذو حق، وأن يكون المرء ذا حق وأن لا يكون، هو بحد ذاته حقيقة، وقبل أن يصلنا أمر الإسلام كان هناك حق وكان هناك ذو حق، وكان هناك من ينال حقه الطبيعي، ومن لا يناله ويحرم منه، ثم جاء الإسلام ونظم شرائعه بحيث يصل كل ذي حق إلى حقه، أي إن الإسلام قد وضع دساتيره وفق الحق والعدالة، فالعدالة تعني «إعطاء كل ذي حق حقه»، فالحق والعدالة من الأمور الواقعية الموجودة التي لو لم يأمر بها الإسلام لما تأثرت واقعيتها بذلك.

أما بحسب رأي الجماعة الثانية فإن الحق، وأن تكون ذا حق أو لا تكون، والظلم والعدل، لا حقيقة لها. إنما أوامر المشرع هي التي تسن القانون.

يعتقد هؤلاء أنه كما إن نظام التكوين فعل حق ووليد إرادة الله ومشيئته المطلقة، ولا يخضع لأي قانون أو قاعدة، فإن نظام التشريع أيضاً لا يخضع لأي أصل من الأصول ولا يتبع أي قانون، فكل قانون يضعه الإسلام هو الحق، أي يصبح هو الحق، فالعدالة هي ما يقرره الله، فلو شاء الإسلام أن يقرر أن من يعمل ويكدح ويقوم بالإنتاج لا حق له فيما ينتج، وإن الحق يكون للذي لم يفعل شيئاً ولم يتعب ولم يتعذب، عندئذٍ يكون الأمر كذلك، أي أن ذا الحق هو هذا وليس الذي كدَّ وتعب.

الأثر العملي والاجتماعي للحسن والقبح:

قد يتساءل البعض: ما النتائج العملية لبحث قضية الحسن والقبح؟ على كل حال كلتا الجماعتان تعتقدان أن القوانين الإسلامية الموجودة صالحة ومتفقة مع الحق والعدل. كل ما في الأمر هو أن جماعة تعتقد: أن الحسن والقبح والصلاح والفساد والحق والباطل كانت موجودة من قبل، ثم جاء المشرع الإسلامي ووضع قوانينه بموجبها، وجماعة أخرى تعتقد: أنَّ هذه كلها لم تكن موجودة من قبل، وإنما وجدت بوجود التشريعات الدينية، فبعض يقول: إن الحسن والقبح والحق وغير الحق والعدل والظلم هي

المقياس للدساتير الدينية، وبعض يقول: إن الدين هو المقياس لها. والآن سواء أكانت هذه أم تلك، فالنتيجة واحدة، ولهذا فإن علماء كلتا الجماعتين عندما يعالجون مسائل الفقه والأصول، يبحثون في موضوع المصلحة في الأحكام، وفي تقديم مصلحة على أخرى.

في الرد على هذا أقول: لا، ليس الأمر هكذا. إذ إنَّ لذلك أثراً عملياً مهماً، وهو تدخل العقل والعلم في استنباط الأحكام الإسلامية، فلو قبلنا بالنظرية الأولى التي تقول بوجود الحق والعدالة والحسن والقبح، وإن المشرّع الإسلامي أخذ ذلك بعين الإعتبار، عندئذٍ عندما نصطدم بحكم العقل والعلم الصريح في ما هو الحق وما هو العدل، ما الصلاح وما الفساد، لا بدَّ لنا من التوقف والقبول بالعقل هادياً حيثما أمكنه التمييز بين الصلاح والفساد، والتسليم بقاعدة العدليين التي تقول: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» أو «الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية» حتى لو كان ظاهر أحد الأدلة النقلية خلاف ذلك، وذلك لأننا، بناء عليه، نعترف بوجود روح وغرض وهدف في الأحكام الإسلامية، ونعتقد أن للإسلام هدفاً، وأنه لن ينحرف عن هدفه مطلقاً، فنسير نحن مع ذلك الهدف، ولا نتبع الشكل والصورة في القضايا، فما أن نعرف أن الربا حرام، وأنه لم يحرم دون سبب، ندرك بأنه مهما حاول أن يتغير في الشكل والصورة، فإن حرمته لا تزول، فماهية الربا هي الربا، وماهية الظلم هي الظلم، وماهية السرقة هي السرقة، وماهية الإستجداء هي الإستجداء، سواء أكانت صورة كل ذلك هي صورة الربا والظلم والسرقة والإستجداء، أم كانت في صورة مختلفة ومتلبسة بلباس الحق والعدالة.

أما في النظرية الثانية، فإن العقل لا يمكن أن يكون هادياً، فإن الروح التي تنتظم القوانين الإسلامية والمعاني التي فيها ليست واحدة بحيث يمكن أن نجعلها أصلاً من الأصول. كل الموجود هو هذا الشكل وهذه الصورة، وكل شيء يتغير بتغير الشكل والصورة. صحيح أنه بموجب هذه النظرية

يجري الحديث عن الحق والعدل والمصلحة، وتقديم مصلحة على أخرى، ولكن ليس لذلك أي مفهوم حقيقي، فقد أطلق على ذلك الشكل وتلك الصورة إسم العدل والحق وأمثالهما.

وعليه فإننا، من حيث النظرية الأولى، ننظر إلى الحق والعدل والمصلحة نظرة واقعية، وننظر إليها من حيث النظرية الثانية، نظرة خيالية.

إن أحد أسباب ضلال أهل الجاهلية كان أنَّهم سلبت منهم ملكة التمييز بين الخير والشر، فكانوا يتقبلون كل قبيح وشر بإسم الدين، فيسمونه بأسماء دينية وشرعية. وهذا مما ينتقدهم عليه القرآن الكريم: **﴿وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وجَدْنا عليها آباءنا واللَّهُ أمرنا بها قُل إن اللَّه لا يأمرُ بالفحشاء أتقُولون على اللَّه ما لا تعلمُون، قُل أمَر ربِّي بالقسط﴾**[1] كان عليهم أن يدركوا أن القبيح قبيح بذاته، فلا يمكن أن يُجيز الله القبيح فيأمر به. إن مجرد قبح أمر ما يكفي أن يدل على أنَّ الله لا يمكن أن يأمر به، فالفحشاء لا تكون عفافاً، والعفاف لا يكون فحشاء، لأنهما حقيقتان واقعيتان، فلا تنقلب الفحشاء عفة، ولا العفة فحشاء بأمر الله ونهيه، ثم إنه لا يمكن أن يأمر بالفحشاء ويقرها. إن الله يأمر بالعدل والإعتدال، وهذا ما ينبغي أن تدركوه بأنفسكم وتشخِّصوه وتجعلوه مقياساً تعرفون به ما يجيزه الله ويأمر به وما لا يجيزه ولا يأمر به.

الأدلة الأربعة:

واستناداً إلى ذلك قال العدليون: إن الأدلة الشرعية أربعة: القرآن، السنة، الإجماع (أي اتفاق علماء الإسلام وفق شروط معينة)، والرابع: العقل. أما من وجهة نظر غير العدليين فلا معنى في أن يعدُّ العقل من الأدلة الشرعية، وأن يعتبر أساساً من أسس الإجتهاد وإستنباط الأحكام الشرعية، فهم يرون أن التعبد هو الذي يجب أن يسود.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٢٨، ٢٩.

استدلالات مخجلة:

إنه لما يدعو إلى العجب أن يسمع أحد أنه ظهرت في الإسلام جماعة كانوا مسلمين حقاً، بل كانوا يرون أنفسهم أشد إسلاماً من الآخرين وأتقى، وأكثر تعبداً، وإنهم كانوا يتبعون سنة الرسول الكريم مائة المائة ولكنهم أنفسهم، لكي يثبتوا أقوالهم في إنكار العدالة الإلٰهية، سواء في التكوين أو في التشريع، يعمدون إلى الإستدلال، فمن جهة يذكرون ما يحسبونه في ظنهم، نماذج لانعدام العدالة في الخلق، مما يدعو إلى الخجل، إنهم يضربون مثلاً بالأمراض والآلام، ويستدلون بخلق الشيطان، ويقولون: لو كان العالم يجري مجرىً عادلاً لكان من العدل ألاّ يقتل علي بن أبي طالب لكيلا يأخذ مكانه زياد ابن أبيه والحجاج بن يوسف. وغير ذلك كثير بخصوص الخلق ونظامه.

أما بخصوص التشريع ونظامه، فهم لكي يثبتوا أن القوانين الإسلامية لا تتبع قاعدة أو قانوناً في الصلاح والفساد والحسن والقبح، قالوا: إن الشرع مبني على جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات، ولهذا كان التناقض الموجود في الدساتير الدينية، ففي حالات مختلفة كثيرة نجد أن الشارع يصدر حكماً واحداً برغم ذلك الاختلاف، وفي حالات أخرى يكون العكس، ففي قضيتين متشابهتين تمام التشابه مما يقتضي حكماً متشابهاً، نجد حكمين مختلفين. قالوا: لماذا قال الإسلام بالفرق بين الرجل والمرأة، وأجاز للرجل أن يتزوج حتى أربع نساء، ولم يجز للمرأة سوى زوج واحد؟ لماذا قال في السارق أن تقطع يده التي هي آلة الجرم، ولم يأمر بقطع لسان الكذاب باعتباره آلة الجرم أيضاً؟ وهكذا الزنا وغير ذلك.

إنه لمن المخجل أن يقرأ الإنسان في التاريخ عن ظهور عدد من الناس كانوا يرون أنهم يتبعون القرآن، الذي طالما تحدث عن العدل الإلٰهي وعن نظام التكوين وعن نظام التشريع، إلاّ أنّ هؤلاء تحدثوا عن إنكار الحكمة والعدالة في نظام الخلق، وعن انعدام الحكمة في قوانين الإسلام.

انتصار منكري العدل:

والأدهى من ذلك أنه بعد قرن من الجدل والنقاش والمباحثة والفتن وإراقة الدماء، انتصر هؤلاء وفازوا بسبب السياسة التي سادت ذلك العصر.

ولقد تحقق ذلك على يد المتوكِّل العباسي، الذي أيَّد تلك الفكرة، إما لكونها كانت تتفق ورغبته، وإما لأنه لم يفهمها، يقول المسعودي في (مروج الذهب):

«لما أفضت الخلافة إلى المتوكِّل أمر بترك النظر والمباحثة والجدال والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليد وأمر الشيوخ والمحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة».

كما أنه منع الفلسفة التي كانت قد شاعت بين الناس، بحجة أنها من المباحث العقلية غير الجائزة.

لفظة «سني»:

يجدر هنا أن نقول: إن كلمة «سني» التي اصطلح عليها في قبال «شيعي» لم يكن لها في الماضي هذا المعنى، بل كانت تطلق على الذين كانوا ينكرون أصالة العدل والحسن والقبح الواقعية للأشياء، وبما أن العدلية كانت مقتصرة على الشيعة والمعتزلة، ثم اضمحل المعتزلة على أيام المتوكِّل ولم يستطيعوا البروز بصورة مذهب قائم بذاته، ولم يبق غير متكلمي الشيعة الذين حافظوا على عقيدتهم، فقد أخذ الناس يطلقون على كل غير شيعي إسم أهل السنة أو الجماعة.

كذلك ينبغي أن نعرف أن ليس كل علماء السنة الذين جاءوا بعد ذلك قد اختاروا مذهب الأشعري، كلا، فكثير من علماء السنة بعد ذلك قبلوا بأصالة العدل، مثل الزمخشري الذي يعدُّ من كبار علماء السنة من المعتزلة، فقد قبل بأصالة العدل، وغيره كثيرون.

ثم تضاءلت المجادلات الكلامية، ودخلت عقائد كل فرقة إلى الفرق

الأخرى. ولسنا هنا بصدد شرح كيفية تأثر العدليين بغير العدليين وبالعكس، مما كان مصيبة عامة شاملة.

ممالأة العامة:

كان العامة من الناس يستحسنون رأي غير العدليين، لأنه كان مبنياً على التسليم والتعبد والتبعية المحضة، ولما كان العامة لا يفكرون، كانوا يرون التفكير والتعقل خطراً عليهم يخافونه، فمن حيث وجهة نظر العامة إذا قلنا: إن حكم الشرع لا يتبع قانون العقل، يكون ذلك نوعاً من العظمة والأهمية يسبغان على الدين، ولهذا فقد استحسن العامة من الناس قيام المتوكل بالحجر على حرية الفكر، واعتبروه حماية للدين وللسنة النبويّة، ومع أن المتوكل كان فاسقاً وشريراً وظالماً، فإن الكثير منهم قد مالوا إليه وأحبوه، حتى قيلت في مدحه القصائد يشكرونه فيها على هذا العمل الذي رأوا فيه نصرة لدين الله، واحتفل الناس فرحين في ذلك اليوم الذي كان في الحقيقة يوم فاجعة علمية وفكرية كبرى نزلت بالإسلام، ومصيبة حلت على حياة العقل الإسلامي.

قال أحد الشعراء يمدح المتوكل بما مضمونه:

«اليوم غدت سنة الرسول عزيزة محترمة بعد أن كانت ذليلة. اليوم تتباهى سنة الرسول وتزهو وتتجلى، وتُرْمى أصنام الباطل والزور على الأرض. لقد ظاهر أهل البدعة (يعني العدليين) وذهبوا إلى جهنم بلا عودة، لقد أخذ الله على يد المتوكل السائر على سنة الرسول والمتمسك بها حق المسلمين من أصحاب البدع. وإن المتوكل هو خليفة ربي، وابن عم رسول الله، وخير بني العباس. هو الذي نصر الدين وانقذه من التفرقة. أطال الله عمره، وأدام ظله علينا وأسبغ عليه الصحة، وأناله على نصرته العظيمة للدين ثواب الجنة وجعله جليس الأنبياء».

كان هذا موجزاً لتاريخ هذه القضية، قضية البحث في العدل الإلهي

وانتصار منكري العدل الإلهي. وعلى أثر سريان أفكار غير العدليين في أفكار العدليين، أصيب أصل العدل الإجتماعي في الإسلام أيضاً وحاق به سوء المصير، ولقد دفع الإسلام ثمناً باهظاً عن هذا التشويش والاضطراب الفكري في عالم الإسلام.

الأشعرية الإسلامية والسفسطة اليونانية:

إن هذه الفكرة التي وجدت في الإسلام، حول ما إذا كان العدل مقياساً للدين، أو إن الدين مقياس للعدل، تشبه إلى حد كبير ما ظهر بين الفلاسفة في قديم الزمان، حول الحقيقة هل هي موجودة فعلاً، وهل أن أفكارنا وإدراكاتنا تتبع الحقيقة والواقع، أم أن الأمر ليس كذلك، وإنما الحقيقة هي التي تتبع الفكر والعقل. وبعبارة أخرى، إننا في أفكارنا العلمية والفلسفية نقول: إن القضية الفلانية كذا، أو كذاك، فهل هناك في القضية حقيقة فعلاً، سواء أدركناها أم لا؟ ولما كان عقلنا يدركها كما هي، فهل إدراك عقلنا إدراك حقيقي؟ أم أن الأمر معكوس وإن الحقيقة هي التي تتبع العقل؟ وإن ما ندركه هو الحقيقة، ولما كان الأشخاص المختلفون يختلفون في الجوانب التي يدركونها في قضية واحدة، فإن الحقيقة بالنسبة لكل واحد منهم تختلف عن الحقيقة التي يدركها الآخر، إذن فالحقيقة نسبية.

لقد ظهر في اليونان قديماً جماعات اعتبروا فكر الإنسان هو المقياس لفهم الحقيقة، وليس الحقيقة هي مقياس الفكر. قالوا: مقياس كل شيء هو الإنسان، وقد أطلق على هؤلاء في تاريخ الفلسفة اسم (السفسطائيين).

وهؤلاء متقدمون على المتكلمين المسلمين من حيث الزمان، وقد أوردوا عدداً من البراهين على مزاعمهم، مثل الأدلة التي جاء بها منكرو العدالة في الإسلام. لقد ظن منكرو العدالة أنّهم وجدوا في الدساتير الإسلامية متناقضات، كالجمع بين المتباينات والتفريق بين المتشابهات، وقالوا: إنه بالنظر لوجود هذه المتناقضات لا يمكن اعتبار الصلاح أو الفساد الواقعي مقياساً للشرائع الدينية، بل يجب اعتبار الشرائع الإسلامية مقياساً

للحسن والقبح والصلاح والفساد. كذلك قال السفسطائيون: إنه لوجود التناقض والأخطاء بين المدركات العقلية والحسية، لا يمكن أن تكون الحقيقة هي مقياس العقل، بل العقل هو مقياس الحقيقة. إن الردود التي رد بها الفلاسفة على الشكاكين اليونانيين، وغير اليونانيين الذين ظهروا حتى في العصور المتأخرة، قريبة الشبه بالردود التي رد بها العلماء العدليون على الجماعة الأخرى التي يحسن أن نطلق عليها إسم الشكاكين والسفسطائيين الدينيين. ولسنا في مجال الدخول في هذا البحث.

الحرب بين الجمود الفكري والنضج:

لاحظنا أن ما جرى بين العدليين وغير العدليين كان حرباً بين الجمود والركود الفكري من جهة والنضج والتفتح العقلي من جهة أخرى. ومما يؤسف له أن الجمود الفكري والرؤية المظلمة قد انتصرا، وبهذا كانت خسائر العالم الإسلامي كبيرة جداً، لا الخسائر المادية بل المعنوية.

في الإنسان ثمة شعور يحمله أحياناً على الخضوع المتناهي أمام الأمور الدينية، وفي تلك الحالة يكون خضوعه على خلاف ما يقضي به الدين نفسه، أي أنه يطفىء سراج العقل، وتكون النتيجة أنه يتيه حتى عن محجَّة الدين.

روي عن الرسول الكريم أنَّه قال: «قَصَم ظهري رجلان جاهِلٌ مُتَنسِّك وعالمٌ متَهتِّك». أو قال: «قطع ظهري اثنان جاهلٌ مُتنسِّك وعالم مُتهتِّك».

وفي الحديث أيضاً: «إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة وأما الباطنة فالعقول»[1].

علي ضحية الجمود:

إن حكاية استشهاد الإمام علي عَلَيْتَكِلاِ من هذا المنظور، أقصد من منظور انفكاك العقل عن الدين، حكاية ذات دروس وعبر.

---

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ١٦.

عندما كان علي في المسجد يقيم الصلاة، أو يتهيأ ليقيمها، أصابته الضربة، واستشهد بسببها. صحيح أنه «قتل في محرابه لشدة عدله»، فإن صلابته التي لا تلين وتنحرف في أمر العدالة أوجدت له الأعداء، وأثارت له حربي الجمل وصفين، ولكن الحقيقة هي أن يد الجهالة والجمود والركود الفكري ظهرت من أكمام أناس أطلق عليهم إسم الخوارج وألحقت علياً بركب الشهداء.

الخوارج:

في حرب صفين ظهرت قضية التحكيم، فخرج بعض من أصحاب علي وأتباعه عن طاعته، فكانوا الخوارج، والسيف الذي شق رأس علي كان بيد أحد أولئك الخوارج، وهم بموجب عقيدتنا كفار، ولكنهم اعتقدوا أنهم كانوا مسلمين، بل كانوا يرون أنهم هم وحدهم المسلمون، وأن الآخرين خارجون عن الدين. إن أحداً لم يقل إن الخوارج لا يؤمنون بالإسلام بل يعترف الجميع أنهم شديدو التمسك بالدين إلى حد التعصب المسرف. إن السمة التي يتسمون بها هي أنهم بعيدون عن الفكر والعقل. كان الإمام علي عليه السلام نفسه يذكرهم على اعتبار أنهم مؤمنون ولكنهم جهلة سطحيون. كانوا يتعبدون، ويقيمون الليل، ويقرأون القرآن، ولكنهم كانوا جهلة، ضعيفي العقل، بل كانوا في الدين يخالفون العقل والفكر.

لقد قال لهم علي عليه السلام لإتمام الحجة عليهم: **«وقَد كُنت نَهيتُكُم عن هذه الحكومة فأبيتم عليَّ إباء المخالفين المنابذين حتى صرفت رأيي إلى هواكم وأنتم معاشر أخفَّاء الهام سُفهاء الأحلام»**[1].

إنكم اليوم تعترضون في أمر التحكيم وتقولون إنه كان خطأ وإننا تبنا، فتب أنت أيضاً والغ الإتفاق، ولكني قلت لكم منذ البداية ألاّ نستسلم

(١) نهج البلاغة: الخطبة رقم/٣٦.

للتحكيم، ولكنكم وقفتم بصلابة وشهرتم سيوفكم وقلتم: إننا نحارب في سبيل القرآن، وهؤلاء توسّلوا بالقرآن حتى اضطررت على كره وإجبار أن أرضخ وأعقد اتفاقاً، وأنتم الآن تقولون كان ذلك خطأ، وتطالبونني بنقضه. كيف انقضه وقد جاء في القرآن: ﴿أوفُوا بالعقود﴾[1]. لم ينقض الرسول عهداً عقده مع المشركين، إذ لم يكن يجيز الغدر والمكر، وبإخلاف شروط العقد، أياً كان الطرف الآخر، حتى لو كان مشركاً ومن عبدة الأصنام، فكيف تطالبونني بنقض ما أبرمت؟.

لقد ذكر لهم علي عليه السلام هذه الأمور في موارد مختلفة، وعلى الأخص تلك العبارة التي تضع الأصبع على جرحهم: «وأنتم معاشر أخفَّاء الهام سفهاء الأحلام» إنكم خفاف العقل، قليلو التبصر، جهلاء. وهذا موطن ضعفكم، فمرة تؤيدون التحكيم بأشد ما يكون التأييد، ومرة تقولون بالشدة نفسها، إن ذلك كان كفراً وارتداداً.

إن تاريخ الخوارج عجيب وذو عبرة، يكشف عما تؤول إليه الحال إذا امتزج الإيمان بالجهل والتعصب الأعمى.

عندما ذهب ابن عباس، بأمر من أمير المؤمنين عليه السلام، ليحادثهم رأى منهم عجباً. يقول: «رأيت منهم جباهاً قرحة لطول السجود، وأيدياً كثفنات الإبل، عليهم قمص مرخصة وهم مشمرون».

يقول المؤرخون: إن الخوارج كانوا حريصين على تجنب آثام كالكذب، فلم يكونوا يخفون مذهبهم حتى أمام أعتىٰ الجبارين مثل (زياد)، كانوا على خلاف مع العاصين، وكان بعضهم قائم الليل، صائم النهار، ولكنهم من ناحية أخرى كانت عقائدهم سطحية، ففي قضية الخلافة لم يكونوا يرون ضرورة لوجود خليفة، وأنَّ القرآن يكفي أن يتبعه الناس.

يقول ابن أبي الحديد: وإذا وجدوا أنَّهم لا يقدرون بغير زعيم ورئيس،

---

(١) سورة المائدة، آية: ١.

عدلوا عن هذا المعتقد، وبايعوا عبد الله بن وهب الراسي الذي كان منهم. كانوا ضيّقي الفكر في كثير من عقائدهم كما هي حال خفاف العقل. كان أكثرهم يرى أن سائر الفرق الإسلامية كافرة، فلم يكونوا يصلّون معهم، ولا يأكلون ذبائحهم، ولا يتزوّجون منهم، كانوا يرون العمل جزء من الإيمان، وهذا هو الذي ضيق من تفكيرهم وعقائدهم، ولهذا كانوا يكفّرون كل من ارتكب إحدى الكبائر. كانوا يقولون: إننا نحن الناجون وسائر الناس كلهم كفرة ومصيرهم نار جهنم.

كان الخوارج يقولون إنهم قاموا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبعد أن يئسوا من استمالة علي عليه السلام إلى جانبهم، عقدوا أول اجتماع لهم في إحدى دور الكوفة، حيث وقف أحدهم خطيباً وقال:

«أما بعد فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن وينيبون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق، «وإن من يصيبه الضر فيمت» فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله والخلود في جناته، فاخرجوا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضلة».

شروط الأمر بالمعروف:

للأمر بالمعروف شروط ذكرها فقهاء الشيعة وفقهاء السنة، وهم لا يجيزون التعرض للناس باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخاصة إذا جاء ذلك التعرض عن طريق العنف والضرب وإراقة الدماء، إذ إنَّ لذلك شروطاً كثيرة، منها شرطان من الشروط الأولية يلزم توفرهما في جميع حالات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلاّ أنهما لم يكونا متوفران في الخوارج، بل كانوا ينكرون أحدهما. وهذان الشرطان هما: البصيرة في الدين، والبصيرة في العمل. البصيرة في الدين تعني المعرفة الصحيحة والكافية بأمور الدين، التمييز بين الحلال والحرام، والواجب وغير الواجب. وهذا ما كان الخوارج يفتقرون إليه، لذلك استندوا إلى الآية: ﴿إِنَّ الحُكْمُ إلاَّ

لله يَقُصُّ الحَقَّ وهو خيرُ الفاصلين﴾[1] وجعلوا شعارهم «لا حكم إلاّ لله» على الرغم من أن هذه الآية لا علاقة لها بأمثال هذه المواضيع.

أما البصيرة في العمل، فثمة شروط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يطلق عليها تعبير «احتمال الأثر»، ويذكرون شرطاً بعنوان «عدم ترتب مفسدة». أي إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلوبان لكي يشيع المعروف ويزول المنكر، لذلك يجب القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان هناك احتمال حصول هذا الأثر، فإذا علمنا أن ذلك لن يؤثّر الأثر المطلوب فلا يكون أمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر واجبين، ثم إنَّ عملنا مطلوب لتحقيق مصلحة، ولذلك ينبغي القيام بذلك إذا أمّنا عدم ترتب مفسدة أكبر. وهذان الشرطان يستوجبان البصيرة في العمل، فإذا لم يتبصر المرء في العمل الذي ينوي القيام به، لا يكون قادراً على التنبؤ بما إذا ترتب أي أثر على عمله، وبما إذا لم تترتب عليه أية مفسدة أكبر. وهكذا نجد أن قيام الجاهل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يتسبب كما جاء في الحديث، في الإفساد أكثر مما يتسبب في الإصلاح.

إن شيئاً من هذا لم يرد بشأن أداء الفرائض الأخرى، فلا يشترط فيك أن تعلم أو تحتمل الفائدة في فعلك، فإذا احتملت فافعل وإلاّ فلا. على الرغم من أن في كل فريضة، كما قلنا من قبل، مصلحة وفائدة، وذلك لأن معرفة تلك المصلحة أو الفائدة لم توضع على عواتق الناس، ففي الصلاة لم يشترط في أدائك لها علمك أو احتمالك بوجود فائدة لك فيها، وإنك لا تؤديها في غير تلك الحالة، كذلك الأمر في الصوم، فهو لا يسقط عنك إذا لم تعلم أو لم تحتمل أية فائدة لك فيه. وهكذا الأمر في الحج والزكاة والجهاد، لا وجود لشرط من تلك الشروط، بخلاف الأمر بالمعروف، فقد اشترط عليك أن ترى احتمال الأثر أو رد الفعل الذي قد ينجم عنه، وهل فيه ما ينفع

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٥٧.

الإسلام والمسلمين أم لا؟ في أداء هذه الفريضة يجب على الفرد أن يستهدي بالمنطق والعقل والبصيرة في العمل واحتمال الفائدة، إن هذا الذي يطلق عليه اسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس حكماً تعبدياً محضاً.

رأي الخوارج في الأمر بالمعروف:

إن القول بلزوم التبصر في العمل في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قول متفق عليه عند جميع الفرق الإسلامية عدا الخوارج. فهم، بالنظر لجمودهم وتعصبهم الفكري، كانوا يقولون: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعبد محض، وليس فيه أي شرط بخصوص احتمال الفائدة وعدم ترتب مفسدة، وليس على المرء أن يحسب هذه الحسابات، إنما هو فريضة يجب تنفيذها بعينين معصوبتين، ولهذا ثار الخوارج على الرغم من معرفتهم أن ليس لثورتهم أي أثر مفيد، وإنهم يهدرون دماءهم دون تحقيق مصلحة ولا تجنب مفسدة، فكانوا يرتكبون حوادث الاغتيال، ويبقرون البطون. ولهذا لم يَعُزْهم التبصر في العمل فحسب، بل إنهم أنكروا لزوم ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن هنا كانوا مصيبة كبرى على العالم الإسلامي.

مصيبة الخوارج على الإسلام:

أية مصيبة أكبر وأفجع من اغتيال علي بن أبي طالب عليه السلام على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي المذهب. لم يكن بينهما، كما قال الإمام نفسه، أي عداء شخصي أو اختلاف، بل كان أمير المؤمنين عليه السلام قد أحسن إليه كثيراً من قبل، إلاَّ أنَّ هذا الرجل الجاهل الجريء اعتقد وفق مذهبه الخارجي، أن علياً كافر، وأنه واحد من الثلاثة الذين أثاروا الفتنة بين المسلمين، ولذلك اجتمع في مكة مع اثنين آخرين وتعاهدوا على قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص في ليلة واحدة، واتفقوا أن تكون ليلة التاسع عشر من رمضان أو السابع عشر منه، فلماذا تعيين تلك الليلة؟.

يقول ابن أبي الحديد: «ولما كانت ليلة الجمعة التاسعة عشر من شهر رمضان ليلة شريفة يرجى أن تكون ليلة القدر عينوها لفعل ما يعتقدونه قربة إلى الله. فليعجب المتعجب من العقائد كيف تسري في القلوب وتغلب على العقول حتى يرتكب الناس عظائم الأمور وأهوال الخطوب لأجلها»[1].

جعلوا شعارهم «لا حكم إلاّ لله»، ولكن الإمام علي عليه السلام لعلمه بسوء حظهم وأنهم مساكين تاهوا في طريق الضلال، لم يكن يقسو عليهم، على الرغم من استمرار إزعاجهم له. حتى أنه قال: «لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طَلَب الحقَّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[2]، فهؤلاء يختلفون عن معاوية وأصحابه، لأنهم يريدون الحق والدين، ولكنهم لجهلهم وعدم إدراكهم وقعوا في الخطأ، أما معاوية وعمرو بن العاص وأتباعهما فقد كانوا منذ البداية يطلبون الدنيا ويتابعونها.

وعلى الرغم من أن الخوارج كفّروا علياً علانية، إلاّ أنه لم يقطع عنهم حصصهم من بيت المال، لأنه اعتبرهم جهلاء. كانوا يحضرون إلى المسجد وينتحون جانباً منه يتحلقون فيه، وعندما كان الإمام يخطب، كانوا يقطعون عليه خطابه وينادون «لا حكم إلاّ لله» أو «الحكم لله لا لك يا علي».

وفي يوم من الأيام كان علي عليه السلام يصلي جماعة، وكان أحد الخوارج حاضراً في المسجد، وعندما بدأ الإمام بالقراءة، قرأ الرجل هذه الآية: ﴿ولقد أُوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطَنّ عملك﴾[3] كناية عن أنك قد كفرت وأشركت، ولكن لما كان من آداب الإستماع إلى القرآن الصمت عند قراءته، فقد صمت علي عليه السلام ولم يقاطعه حتى انتهى الرجل من قراءة الآية، فشرع الإمام بالقراءة ثانياً. إلاّ أن الرجل عاد فتلى الآية

---

(١) شرح النهج: ٦/١٦.
(٢) نهج البلاغة: الخطبة/٦٠.
(٣) سورة الزمر، آية: ٦٥.

نفسها مرة ثانية، فصمت الإمام عليه السلام احتراماً للقرآن، حتى انتهى الرجل، فهمَّ بالقراءة، وإذا بالرجل يكرر تلاوة الآية للمرة الثالثة، ومرة أخرى سكت الإمام عليه السلام احتراماً للقرآن، وعندما انتهى الرجل من تلاوة الآية، تلا الإمام عليه السلام الآية التالية: **﴿فاصبر إن وعد اللَّه حقٌ ولا يستخِفنَّك الذين لا يُوقِنُون﴾**[1] فسكت الرجل ولم يعد[2].

لقد أثار هؤلاء بتهورهم واندفاعهم رهبةً عجيبةً بين الناس، وكانت عبارة «لا حكم إلاَّ لله» تثير الخوف في النفوس، وجاء عبد الرحمن بن ملجم إلى الكوفة، واتصل باثنين آخرين من الخوارج وأمضوا الليلة الموعودة في المسجد وفي اللحظة التي أصاب فيها السيف مفرق علي عليه السلام سمعت صرخة والتمع ما يشبه البرق في ظلمة الليل. كانت الصرخة صرخة ابن ملجم وهو يقول: «لا حكم إلاَّ لله»، وكان البرق التماعة السيف على مفرق علي عليه السلام.

---

(١) سورة الروم، آية: ٦٠.

(٢) نهج البلاغة: شرح المعتزلي، ٢/٣١١.

المفاضلة بحق وبغير حق

المفاضلة بحق وبغير حق:

أريد في هذه الجلسة التكلم على معنى العدالة والمساواة، لتوضيح ذلك الجانب من المفاضلة والتمايز الذي يخالف العدالة. ترى هل إن كل أنواع التفاوت في المراتب الإجتماعية بين الناس يعتبر مخالفاً للعدالة؟ وهل أن العدالة تقتضي إزالة كل أنواع التفاضل والتمايز بين الناس؟ أم أن العدالة تقتضي ألاّ يكون هناك لبعض الناس التمتع بالامتيازات دون وجه حق، وألا يكون بينهم تفاضل غير مشروع؟ فإذا كان المقصود هو هذا الأخير، فثمة سؤال آخر يطرح نفسه، وهو ما ميزان التفاضل بحق والتفاضل بدون حق؟ أو التمايز المشروع وغير المشروع؟ ما هو الأساس الذي يستند عليه القول بأن هذه امتيازات لها وجه من الحق، وتلك ليس لها وجه من الحق؟

تعريف العدالة عند الإمام علي عليه السلام:

سبق أن أوردت كلاماً لعلي عليه السلام رداً على من سأل الإمام أيهما أفضل؛ الجود أم العدل؟ فكان جوابه أن العدل أفضل، وأيد جوابه بدليلين، أولهما أن العدل يضع كل شيء في محله، بينما الجود يخرج الشيء من محله، فهو لم يقل إن العدل أفضل لكونه يضع الناس في صنف واحد، من دون فرق بينهم، وإنما قال العدل لأنه يضع كل شيء في موضعه. وفي ذلك يقول مولوي ما معناه:

(العدل وضع النعمة في موضعها
لا أن يسقي الماء بكل زاوية)
(في الظلم يكون الوضع في غير محله
وليس هذا سوى منبع البلاء)
(في العدل، لك أن تسقي الأشجار
في الظلم يكون السقي للأشواك)

وعليه، فإن جواب الإمام علي عليه السلام حول الجود والعدل مبني على أنه ليس من مقتضى العدل إلغاء جميع اختلافات الناس، بل مبني على أن العدالة تقتضي القبول بما بين الناس من اختلاف في الحقوق، وهنا يرد السؤال الذي ذكرته من قبل بشأن مقياس التمايز بحق والتمايز بدون حق.

المجتمع جسم حي:

سأبدأ بمقدمة قصيرة، ثم أعود إلى الإجابة على السؤال.

إن من أفضل التشبيهات الجامعة هو تشبيه المجتمع بالجسم البشري، مثلما أن الجسم يتألف من مجموعة من الأعضاء والجوارح، وأن لكل عضو وظيفته، كذلك يكون المجتمع حيث يتألف من أفراد، يقوم كل منهم بوظيفته التي يحتاجها المجتمع بما يمتهنونه من الحرف والأعمال. إنَّ لأعضاء الجسم مراكز ومقامات مختلفة، فبعض يصدر أمراً وبعض ينفذ الأمر. إنَّ لبعضها مقاماً أرفع من مقام بعض آخر. وهكذا المجتمع، أي إنَّ كل مجتمع، مهما يكن نوع نظامه، فلا بدَّ أن يتبع تقسيمات للأعمال والوظائف، فبعض يأمر وبعض ينفذ، وبعض أرفع درجة وبعض أدنى، وهذا يضع الخطط ويرسم، وآخر يخرج ذلك إلى حيز العمل والتنفيذ. هذا يشغل مركزاً مرموقاً، وذاك في وظيفة دنيا، وهذا مما لا مندوحة عنه، فتنظيمات كل مجتمع لا بدَّ أن تكون هكذا.

والجسم قد يكون سليماً، وقد يصيبه المرض، كذلك المجتمع قد

يكون سليماً وقد يمرض، والجسم يولد وينمو وينحط ويموت، وهكذا المجتمع، وإذا كان الجسم سليماً، ساد أعضاءه الإنسجام والتناغم، وكذلك حال المجتمع إذا كان سليماً حياً تسوده الروح الإجتماعية.

ولقد جاء هذا التشبيه عن الرسول الكريم ﷺ حيث يقول: «مَثَل المؤمنين في تَوادِّهم وتراحُمهم كمَثَل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسَّهر والحمَّى».

وهناك المزيد من أوجه الشبه والأقدار المشتركة بين المجتمع والجسد.

في حالات التشبيه يكون وجه الشبه واحداً، أو اثنين، أو ثلاثة في الأكثر. أما في هذا التشبيه، أي في تشبيه المجتمع بالجسد، فثمة أكثر من عشرة أوجه للشبه بينهما، بل قد تبلغ أوجه الشبه العشرات هنا ولعلها حالة من التشبيه لا نظير لها.

في الوقت الذي يكون فيه هذا التشبيه تشبيهاً جامعاً، فإنه لا يعني أن المجتمع والجسد متشابهان من جميع الوجوه، فثمة وجوه يختلف فيها حكم أحدهما عن الآخر، ولسوف أستعرض فيما يلي بعض جوانب الاختلاف بين المجتمع والجسد لغرض التوصل إلى معرفة معنى العدالة.

المجتمع واختلافه عن الجسم الحي:

إن أحد الإختلافات هو أن كل عضو من أعضاء الجسم له موضع من الجسم ثابت معلوم، لا يغير مكانه أو مقامه أو وظيفته، وليس كذلك أفراد المجتمع. إنّ لكل من العين والأذن واليد والرجل عضواً ثابتاً ومكاناً ومركزاً ووظيفة، فالعين عين دائماً، والأذن أذن دائماً، ووظيفة العين هي الرؤية دائماً، ووظيفة الأذن السمع دائماً، واليد يد، والرجل رجل، فليس من الممكن أن تستطيع الأذن إبداء اللياقة والقابلية لتقوم مقام العين، وأن تحتل مكانة العين أو أن تصبح اليد رجلاً، والرجل يداً، وكذلك الأمر مع سائر الأعضاء والجوارح، كالقلب والدماغ والرئة والكبد والكلية والمعدة

والأمعاء، فلكل منها مقامه الثابت غير القابل للتغيير، ولكل منها ما خصص له من وظيفة، وليس له القيام بوظيفة أخرى.

فماذا عن أعضاء الجسم الاجتماعي؟ هل الأفراد مثل أعضاء الجسم وجوارحه، وهل كل فرد أو جمع له مقام ثابت في المجتمع؟ وهل له وظيفة معينة صنع من أجلها؟ وهل ليس له أن يقوم بوظيفة أخرى؟ وأنه بمثل ما أن للعين والأذن واليد والرجل والقلب والدماغ والرئة والكبد، وظائف معينة ومعلومة، كذلك لكل فرد من أعضاء المجتمع وظيفة معينة، وأن كل مجموعة يجب أن تشتغل بشغل معين لا تستطيع أو لا يجوز لها أن تنتقل منه إلى عمل مجموعة أخرى، أم أن الأمر ليس هكذا؟

بديهي أن الأمر ليس كذلك. ذلك لأن الأعضاء والجوارح ليس لكل منها عقلها وإرادتها وتمييزها واختيارها واستقلالها وذوقها الخاص بها، بل هي تحت سيطرة تلك الروح التي تحكم الجسم وتمثل خير تمثيل مقولة: **﴿لا يعصون اللّٰه ما أمرهم﴾**[1]. أما الأفراد في المجتمع فليسوا كذلك. صحيح أن للمجتمع حياةً وروحاً، ولكنها روح ليست لها تلك السيطرة على أعضائها، كما أن الأفراد لا يقعون تحت هيمنة روح المجتمع إلى هذا الحد.

معنى أن الإنسان مدني بالطبع:

قال الفلاسفة منذ القديم: إن الإنسان مدني بالطبع، أي أن للإنسان طبيعة اجتماعية، ثم جاء حكماء آخرون وشرحوا هذه العبارة وما المقصود من أن الإنسان بطبعه وبذاته اجتماعي. إذا كان المقصود هو هذا الفرق الموجود بينهُ وبين النبات والحيوان ـ بعض الحيوانات طبعاً ـ من حيث ما في الإنسان من الاستعدادات والإمكانات التي لا يمكن بلوغها إلاّ في ضوء الحياة الاجتماعية، وأن حاجات الإنسان الحياتية ليست قابلة للإشباع بغير التمدن، فالأمر صحيح. أما إذا كان المقصود هو أن الحياة الاجتماعية أمر غريزي

---

(١) سورة التحريم، آية: ٦.

وطبيعي خارج عن دائرة الاختيار، كما هي حال بعض الحيوانات كالنحل والنمل مما يستهدي بالغريزة بحيث أنها تعيش في مجتمعات بصورة آلية حتمية، وأن الفرد من أعضائها يحيا حياة مسخَّرة لمجتمعه ويؤدي وظيفته الخاصة، فيكون الفرد ضمن الجماعة مسخَّراً مقهوراً، فإذا كان القول بأن الإنسان مدني بالطبع من هذا القبيل، فالأمر ليس صحيحاً، وحياة الإنسان الاجتماعية ليست كذلك. إذن، إذا كان المقصود هو أن الإنسان لا يستطيع العيش منفرداً وبدون حياة إجتماعية، وذلك لأن في الإنسان حاجات واستعدادات كامنة لا تظهر إلاَّ في مجال الحياة الاجتماعية ولا تعمل إلاَّ في نطاقها، وأن هذه قد خلقت مع الإنسان، وأنها هي التي تدفع بالإنسان كي يتجمع في مجتمع، فإن هذا بالطبع أمر صحيح. إلاَّ أن هذا لا يتنافى مع استقلال العقل النسبي وإرادة الفرد واختياره. إذن نستطيع أن نقول إن حياة الإنسان الإجتماعية عقد اختياري، أي أن الإنسان قد إختار الحياة الإجتماعية بحكم العقل والإرادة والرغبة.

لقد ألف (جان جاك روسو) المفكر الفرنسي الكبير في القرون الأخيرة كتاباً بعنوان «العقد الإجتماعي» بيَّن فيه رأيه في هذه النظرية القائلة بأن حياة الإنسان الإجتماعية تعاقدية، ظهرت إلى الوجود بعقد توافقي، وليست غريزية لا إرادية، وعلى الرغم من أن نظرية روسو التي تنفي كون الإنسان اجتماعياً ليست مقبولة، فإن مقولته بأن للإرادة دوراً في ذلك ليس عندنا قولاً مهماً، ولكننا لا نريد هنا الخوض في هذا الموضوع الفلسفي.

المقصود هو القول بأنه في الوقت الذي نجد فيه تشابهاً كبيراً بين المجتمع والجسد، فإننا نلاحظ أيضاً الفرق بينهما في أن لأعضاء الجسد مواضع ثابتة لا تتغير، ووظائف معينة لا تتبدل، قد تعيَّن لكلِّ عضو ما يكون ما يعمل، بخلاف الأمر مع أعضاء المجتمع.

«حق أعضاء الجسد حق منحصر بكل عضو كما هو، أما أفراد المجتمع فلهم حق، أي نوع من أنواع العضوية، يقرره نشاط هذا الفرد ولياقته».

إن واجب الأفراد من حيث اختيار العضوية والمركز والمرتبة والوظيفة وتقديم الخدمات، ينبغي تحديدها جماعياً، فهي ليست غريزية، وليس للفرد مقام معين بالنسبة للمجتمع، بل إنَّ مجال عمله واسع فسيح غير محدد بوظيفة معينة، وعليه فإن حرية الاختيار حسب الرغبة للمركز والمقام والوظيفة قابلة للتبديل والتغيير، ويمكن الاستعاضة عن أعضاء جسدِ المجتمع، واستبدال المواضع، إذ إنَّ قانون الخليقة لم يكتب على جبين أحد إنك يجب أن تكون كذا وتعمل كذا، وعلى الآخر أن يكون كذا أو يفعل كذا، عليك أن تكون معلماً، وعلى الآخر أن يكون تاجراً، والآخر نجاراً، وغيره زارعاً، وآخر طبيباً، وغيره صيدلانياً وآخر مهندساً كهربائياً، وغيره مهندساً معمارياً، الخ بمثل ما كتب على جبين العين والأذن واللسان واليد والرجل، أن تكون كما هي وحيث هي وأن تقوم بما تقوم به دائماً.

وباختصار، إنَّ الوظائف في الجسد قد قسمت تقسيماً طبيعياً ووضعت لها الحدود والدرجات، وتعينت مواضع الأعضاء تعييناً طبيعياً. أما في المجتمع فإن هذا قد أوكل إلى البشر أنفسهم، يقسمون العمل فيما بينهم، كل حسب درجته ولياقته، وميدان العمل واسع فسيح، كل الأعضاء أفراد من البشر، لكل عقله ولكل إرادته وحريته في الاختيار، ولكل شخصيته.

هنا يبرز سؤال آخر: كيف يجب أن نقسم الوظائف فيما بينهم؟ تعيين الواجبات والمراكز والمقدمات، وفيها دون ريب عال ودان، شريف وحقير، كيف يجب أن يكون؟ على أي أساس يجب توزيع الأفراد في المجتمع؟ وما هو الطريق الذي يجب أن يسلكه الإنسان لتعيين الوظائف والمراكز؟ أيكون ذلك بالاقتراع؟

الطريق طريق واحد، وهو ألاّ يكون ثمة إكراه أو إجبار، وأن يكون الجميع أحراراً، وأن يترك ميدان الحياة ميداناً للمنافسة أو ميادين للتسابق، وأن يكون للجميع، على اختلافهم، الحق في الاشتراك في التسابق، وأن يختار كل فرد مقامه وعمله بحسب استعداده ولياقته وذوقه.

تنازع البقاء أو سباق البقاء:

يشبه بعضهم الحياة بميدان الحرب، فيقولون: إن الحياة صراع للبقاء. غير إنَّ التعبير الأفضل هو أن نقول: إن الحياة سباق للبقاء، إذ إنَّ كلمة التنازع أو التصارع توحيان بالجدال والمخاصمة، وعلى رأي بعضهم ما الحياة إلاّ حرب وخصام. إن القانون الأول في حياة الإنسان هو التخاصم والعداء. أما التعاون والتصالح فتفرض بالجبر على الإنسان. إننا لا يسعنا البحث في هذا في الوقت الحاضر. إنما لا بدَّ من القول بأن الأمر ليس كذلك، وأن طبيعة الحياة لا تستلزم النزاع والخصام، ولكن التسابق من لوازم الحياة والبقاء، ومن لوازم ذلك أمران: حرية الأفراد، ونظام اجتماعي يقف في وجه الفوضى.

وهذا ما ينبغي توضيحه:

خذوا مباراة رياضية، كالمصارعة، أو الركض، أو رفع الأثقال. إن في أمثال هذه المباريات جوائز ومداليات، وفوزاً وحباً، فمن الذي يفوز بهذه؟ يفوز بها من يؤدي المباراة خيراً من غيره. إن المرء لا يولد وقد كُتِبَ على جبينه أنه هو وحده الذي يحق له أن يقف على منصة الفوز، ولا يحق لغيره ذلك، بل إنَّ حق المشاركة في التسابق محفوظ للجميع، فلهم الحرية في المساهمة، حيث يبرز من بين هؤلاء أولٰئك الذين تدربوا أكثر وواصلوا التمرين، فيفوزون، ويخسر بعض آخر من الذين لم يبلغوا الدرجة اللازمة من اللياقة سواء فطرياً أو بسبب قلة التمرين أو ضعف الإستعداد. كذلك الحال مع الطلاب والتلاميذ، فهم يحضرون الدرس سنة كاملة، يجدون ويجتهدون، وفي نهاية السنة يقفون أمام المعلم يؤدون الإمتحان، فتعطى لهم الدرجات، فينال هذا درجة القبول، ويسقط ذاك، وينال ثالث درجة عالية، ويفوز آخر بالأولية، فالدرجة امتياز يمنح للطلبة بما يتناسب وسعيهم واجتهادهم.

والمجتمع، بحكم كونه يختلف عن الجسد البشري، وأن وظائف

الأفراد ليست غريزية وإجبارية، ولأن الله قد خلق الناس أحراراً فيما يختارون، ولم يحدد لهم مقاماً معيناً، ولا عملاً ثابتاً لا يجوز التخلف عنه أو تجاوزه، بل وسع لهم في مجال عملهم ونشاطهم، فبحكم كل هذه الأمور يصبح المجتمع ميداناً للسباق، حيث يتبارى الأفراد في إبراز كفاءتهم، واستعداداتهم، ومواهبهم، فينالون من الحقوق والامتيازات ما يؤهلهم كل ذلك لها. ولا أقول بالطبع إن الناس من حيث اللياقة والاستعداد للقيام بمختلف الأعمال متساوون. إذ لا شك أن الناس تتفاوت فيهم هذه الخصائص، ولهذا السبب يرى بعض أنه أميل للقيام بعمل معين، وأقل ميلاً للقيام بعمل آخر، ولكن من المعلوم أنه لا يعلم منذ اليوم الأول أنه قد خلق للقيام بعمل معين، وأنه لا يجوز له الإنتقال منه إلى عمل آخر، مثلما هي حال أعضاء الجسد. وعليه، يجب أن تتخذ جميع الأمور في المجتمع، بشكل ميدان للسباق الحر، وأن يكون حق الإشتراك في السباق مباحاً للجميع، وأن يكون ذلك المجتمع على قدر من التنظيم وحسن الإدارة بحيث أن الشؤون والمواهب الاجتماعية تعطى لأولئك الذين أظهروا في ميدان السباق الإجتماعي لياقة أكبر ومؤهلات أفضل.

ما لا يدخل في السباق:

في المباريات الرياضية أمران: الأول هو الفعّالية التي تجري فيها المباراة، كالركض والمصارعة وحمل الثقل وغيرها، والآخر هو الجائزة والشرف اللذان ينالهما الفائز، وهذان الأمران موجودان في ميدان السباق الاجتماعي أيضاً: الأول هو العمل الذي يجري التسابق فيه، والثاني هو الجزاء أو المكافأة التي ينالها الفائز.

ولكن ما هو العمل الذي يجب أن تجري فيه المسابقة، وما الجائزة التي يجب أن تعطى للفائز؟ فها هنا إذا تعمقنا في الموضوع قليلاً لأمكن حل المسألة وإيراد الجواب عليها.

فمن حيث الأعمال التي يجب أن تجري فيها المسابقات فهي تلك

الأعمال التي تنفع البشر، الأعمال التي تتوقف عليها الحياة الاجتماعية للناس، كالتنافس في العلم، في التقوى، في الصدق، في الاستقامة، في العقلِ والفكر والفهم والإدراك، في السعي والإجتهاد في العمل والإنتاج والخدمة.

أما الجوائز التي تمنح لقاء ذلك فهي تلك الحقوق والإمتيازات التي تمنح للأفراد بحسب صلاحيتهم ولياقتهم، ومقدار عملهم، وجهودهم. واستحقاقهم. إن الحقوق التي تمنح للأفراد تشبه في الحقيقة الجوائز التي تمنح للفائزين في المباريات الرياضية، ومثل الدرجات التي تعطى للطلاب بعد الامتحان، يبقى أن نعرف ما هو موضوع المسابقة، وما هي المجالات التي يعتبر المتقدم فيها فائزاً، وما هي المجالات التي يجب أن تجري فيها المسابقات، وما هي الدروس التي يجب أن يحفظوها جيداً ليؤدوا الامتحان فيها وينالوا الدرجات العالية. يجب أن تكون المسابقات فيما يسميها الدين الأعمال الصالحة، فإذا فهمنا هذه الأمور، فسوف نعرف جيداً لمن نعطي الجائزة والدرجة، ولمن لا نعطيهما، ولمن نعطي أكثر، ولمن نعطي أقل.

إن ما قلته في السابق عن أن الحق والواجب في الإسلام يسيران جنباً إلى جنب مع بعض ولا يفترقان، فهو هذا، فميدان السباق هو ميدان الواجب والتكليف نفسه، والحقوق هي الجوائز والدرجات ذاتها التي تتناسب مع السباق في الوظيفة والواجب وتمنح للأشخاص.

إننا لو عرفنا منشأ تكاتف الحقوق والواجبات، وأدركنا جيداً أن قولنا إن الحياة سباق يعني التسابق في أداء الوظيفة والتكليف: ﴿وأنْ ليس للإنسان إلاَّ ما سعى﴾[1] وندرك كذلك أن نتيجة السباق وجائزته هي التمتع بالحقوق الإجتماعية ذاتها، لو أدركنا كل ذلك جيداً نكون قد أدركنا أعظم أساس من أسس الحقوق الإجتماعية في الإسلام، وأن هذا الأساس سوف يهدينا

---

(١) سورة النجم، آية: ٣٩.

كالسراج المنير في جميع المسائل، وسوف ينجينا من كثير من الظلمات.

العدالة أو المساواة؟:

هكذا يتضح معنى العدالة، جواباً على السؤال الذي ورد منذ البداية، وهو: ما معنى العدالة؟ ما هو جانب التمايز والتباين الذي يقف أمام العدالة؟ ترى هل كل تباين بين أفراد المجتمع يخالف العدالة وأن العدالة تقتضي المساواة المطلقة؟ أم أن العدالة لا تستوجب المساواة المطلقة، وإنما هي تعترف أحياناً بضرورة وجود بعض التمايز والتباين، وأنّها توجب ألا يكون هذا التمايز والتباين دون وجه حق؟ فإذا كان هذا المعنى الثاني هو ما تستوجبه العدالة، فما هو ميزان وجود الأحقية وعدم وجودها؟.

لقد اتضح أن العدالة لا تعني أن الناس يجب أن يكونوا من جميع الوجوه على مستوى واحد ودرجة واحدة. إن المقامات والدرجات تتكون في المجتمع تلقائياً، مثل أعضاء الجسد، فإذا كانت المقامات والدرجات موجودة في المجتمع، فينبغي وضع المقاييس والضوابط لتلك الدرجات والمقامات، والطريق الوحيد لذلك هو إطلاق حرية الأفراد، وتمهيد ساحة السباق، إذ ما أن يضع الأفراد أقدامهم في ساحة السباق، يتبين تلقائياً مكان كل واحد بحسب استعداده، وهذا ليس واحداً في جميع الناس، وبما أن مقدار نشاط الأفراد وسعيهم ليس متساوياً، فلا بد من ظهور الاختلاف والتباين في المراكز، هذا يتقدم وهذا يتأخر، هذا يسرع وهذا يبطىء، فمن العدالة إذن أن يكون هذا التباين الحتمي وجوده في المجتمع، متفقاً مع الموهبة واللياقة. إن العدالة تقتضي أن يحصل الطالب على الدرجة التي يستحقها في الامتحان الذي يشترك فيه جميع الطلبة. ليس من العدالة أن نعطي درجات متساوية لجميع المشتركين في الامتحان بصرف النظر عن مقدار الصحة في إجاباتهم من منظور أن عدم منحهم درجات متساوية يعتبر تمايزاً وظلماً. الأمر بعكس ذلك تماماً، فإعطاؤهم درجات متساوية يعني عدم إعطاء كل ذي حق حقه، وهذا هو الظلم. من العدالة أن تكون البطولة في

المسابقات منوطة باعتبار الفن والإستعداد وهو المقياس كذلك. ليس من العدل أن ننظر إلى الفنان وغير الفنان بعين واحدة، وألاّ نعترف بالفرق بين الموهوب وغير الموهوب. إن هذا النوع من التساوي هو الظلم بعينه، وإن الإعتراف بهذا التباين بين أعمال الناس واستعدادهم هو عين العدالة.

إن المساواة التي تقتضيها العدالة هي تلك المساواة التي تتساوى فيها الظروف الحقوقية، وليس عندما لا تتساوى فيها تلك الظروف، أي إننا ينبغي ألاّ نضع بين المشتركين في مسابقة علمية أو رياضية واحدة فروقاً غير تلك التي تتعلق باستعدادهم ولياقتهم. فقد يكون من بين المشتركين من هو أبيض، ومن هو أسود، أو من هو من النبلاء ومن هو من أبناء الفقراء، وفيهم من هو عضو في حزب أو جماعة، وفيهم من ليس كذلك، قد يكون أحدهم على صداقة أو قرابة مع المعلم أو مع الحكم وليس لغيره علاقة كتلك، فهذه ينبغي ألاّ تكون ميزاناً للحكم، لأنها لا علاقة لها بفن المشترك ولياقته. فإذا لم نأخذ اللياقة والاستعداد بعين الإعتبار، ومنحناهم درجات متساوية نكون قد ظلمناهم، وحتى لو قلنا بوجود جهات التمايز والتباين، ولكننا بنيناها على أمثال تلك الأمور، نكون قد ظلمناهم أيضاً.

هذا هو الفرق بين التمايز بحق والتمايز بغير حق، التباين المقبول وغير المقبول، وهذا هو معنى ما قيل عن العدالة من إن «العدالة إعطاء كل ذي حق حقه» وهذا هو مدلول كلام الإمام علي عليه السلام في قوله: «العدل يضع الأمور في مواضعها» ولم يقل أن العدل هو وضع الجميع في صف واحد وعلى قدم المساواة.

العدالة هي إعداد الظروف الدقيقة والشروط المحدّدة في السباق الإجتماعي للإستفادة من الحقوق الإجتماعية، وإن معنى المساواة والنظر بعين التساوي هو ألاّ يتدخل أي مؤثر شخصي في تعاملنا مع الناس، وبدون اعتبار طبقي.

قال النبي الكريم صلى الله عليه وآله: «النَّاس كأسنان المشط»، وقال: «إنَّ ربكم

واحدٌ، وإن أباكم واحدٌ، كُلُّكم من آدم وآدم من تراب». وأضاف إلى ذلك مباشرة: «لا فضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى»، ففي الوقت الذي يلغي فيه القرآن التمايز المبني على أساس من اللون والجنس والدم، يقول أيضاً: ﴿إنَّا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾[1] ثم أيضاً: ﴿إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2] ، فالتمايز والامتياز على أساس من الفضيلة والتقوى.

ثم إن القرآن يقول لا يمكن القول بالتساوي بين العالم والجاهل، وبين المفسد في الأرض وغير المفسد فيها: ﴿أم نجعلُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعلُ المتقين كالفجار﴾[3] وكما يقول: ﴿قل هل يستوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون إنَّما يتذكر أولو الألباب﴾[4] ويقول: ﴿وفضَّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾[5] أو يقول: ﴿أهُم يقسمون رحمة ربِّك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعضٍ درجاتٍ ليتَّخذ بعضهم بعضاً سُخْرياً﴾[6] .

اختلاف الناس من حيث المواهب:

إن من روائع الخلق هذا الإختلاف الطبيعي والتباين الخلقي بين الناس، مع الأخذ بعين الإعتبار أن المتفوق في جانب على غيره قد يكون متفوقاً في جانب آخر، فتكون النتيجة أن الجميع يكون بعضهم بحاجة إلى بعض.

تسعى المجتمعات المتقدمة في العالم إلى أن تقيم العدالة والمساواة بين أفرادها، ولكن أنجح المجتمعات لم يبلغ بها الأمر حد الإصرار على

---

(١) سورة الحجرات، آية: ١٣.
(٢) سورة الحجرات، آية: ١٣.
(٣) سورة صٓ، آية: ٢٨.
(٤) سورة الزمر، آية: ٩.
(٥) سورة النساء، آية: ٩٥.
(٦) سورة الزخرف، آية: ٣٢.

القول بالمساواة بين الموهوب وغير الموهوب، والذكي والغبي والنشيط والخامل، وقوي الشخصية وضعيفها، والأمين والخائن. ليس في هذا عدل ولا إنصاف. إن إلغاء هذه الإختلافات هو عين الظلم والإجحاف.

المساواة الحقيقية:

إن المساواة الحقيقية هي تهيئة الفرص المتساوية للجميع، وفتح الميدان للجميع على قدم المساواة بحيث أنه إذا كان لأي فردٍ قسط من الهمّة والنشاط، حيثما كان ومن أية طبقة كان، يكون قادراً على بلوغ الكمال على قدر لياقته وكفاءته، وإذا قصر أحد كان تقصيره عليه، ومن لم يقصر فاز بالنتيجة.

من ذلك مثلاً ظروف تحصيل العلم يجب أن تكون مهيّأة للجميع. بحيث يكون كل فرد قادراً على دخول المدرسة، وعلى مواصلة الدراسة في الدراسات العليا، لا أن تهيأ الظروف لبعض دون بعض، أو أن نسمح لهذا بالدخول إلى الدراسات العليا ولا نسمح لذاك. يجب أن تكون الظروف متساوية لكل الأفراد بحيث أن ابن الفلاح الذي يقبع في زاوية إحدى القرى، وله من المواهب والاستعداد ما يؤهله لدخول معترك الحياة، يجد الطريق أمامه ممهداً للصعود بالتدريج درجة درجة حتى يصل إلى مرحلة التخصص مثلاً، في أحد الفروع العلمية، أو إلى مقام الوزارة، إذا كانت مؤهلاته تؤهله لذلك.

أما التمايز الذي ليس فيه وجه حق فهو أن لا تكون ظروف العمل، مثلاً، متساوية أمام الجميع، بل تكون سبل التقدم والارتقاء ممهدة لهذا ولا تكون كذلك لذاك، أن يحكم على واحد بالبقاء في المراتب الدنيا، على الرغم من مؤهلاته، وأن يؤخذ بيد الآخر إلى مدارج الرقي على الرغم من افتقاره إلى كل مؤهل فيجلسونه في صدر المجتمع بغير وجه حق.

ينبغي ألاّ يكون المجتمع مجتمعاً لا يعرف فيه قدر العلم والمعرفة والفن ـ إلاّ إذا اندلعت فيه فتنة وسادت الفوضى ـ وعندئذٍ يصل العلماء من

أبناء الريف إلى الوزارة، ويعود أبناء الوزراء الأغبياء يستجدون الناس. الحقيقة هي أن المجتمع العادل والمتعادل، المجتمع الذي يحكمه قانون المساواة، المجتمع الذي يبدأ بتهيئة الفرص المتساوية للجميع، ومن ثم يسير بالعدل، أي أنه يعامل أفراده بمثل ما يعامل المشتركون في مسابقة علمية أو رياضية معاملة صحيحة، إن مجتمعاً هذا شأنه يجب أن يكون فيه أبناء الريف الموهوبون قادرين على مواصلة دراستهم ليصبحوا علماء ووزراء، وأن يكون فيه البُلَّه من أبناء الوزراء متخلفين وساقطين دائماً.

إن المجتمع الذي يكون من حيث الفرص المتساوية منطبقاً على قول الرسول «كأسنان المشط» ومن حيث اكتساب الإمتيازات مصداقاً للآية الكريمة: ﴿قُل هل يستوي الذين يعلمون والَّذين لا يعلمون﴾[1] وللآية الكريمة: ﴿إنَّ أكرمكم عند اللَّه أتقاكم﴾[2] وللآية الكريمة: ﴿أم نجعلُ الَّذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المُتَّقين كالفُجَّار﴾[3] هو المجتمع الذي يكون كذلك بذاته.

ألم يحصل هذا في صدر الإسلام؟ ألم يتحقق قوله تعالى: ﴿ونُريد أن نمُنَّ على الَّذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمَّةً ونجعلهم الوارثين﴾[4] ألم يظهر في صدر الإسلام علماء ومتقون من بين العبيد وأبناء العبيد، مثل عبد الله بن مسعود الذي بلغ القمة؟ ألم تتدنى مكانة بعض كبار القوم من أصحاب الحل والعقد إلى الحضيض، من أمثال أبي جهل وأبي لهب والوليد بن المغيرة وغيرهم؟ ألم يصل غلمان من الطبقة الدنيا بقوة العمل والتقوى والكفاءة إلى مراكز الصدارة؟ وهوىٰ الكبراء الفاسدون عديمو الكفاءة إلى الهاوية؟.

---

(١) سورة الزمر، آية: ٩.
(٢) سورة الحجرات، آية: ١٣.
(٣) سورة ص، آية: ٢٨.
(٤) سورة القصص، آية: ٥.

المجتمع اللاطبقي الإسلامي:

على الرغم من أن الإسلام دين اجتماعي، يعترف بشخصية المجتمع، بحياته ومماته، بسعادته وشقائه، بصلاحه وفساده، بتقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، وبإلغاء الإمتيازات الطبقية، إلاّ أنه مع كل ذلك لا يغض الطرف عن حقوق الأفراد وامتيازاتهم الحقة، فهو لا ينظر إلى الفرد على أنه لا شيء في قبال المجتمع، وهو بخلاف بعض المفكرين، لا يقول إن الفرد لا أهميّة له وإنما المهم هو المجتمع، وإن الحق للمجتمع لا للفرد، وإن المالك هو المجتمع لا الفرد، والمجتمع هو الأصل لا الفرد، لا شك أن الإسلام يعترف بالحقوق الخاصة، وبالملكية الخاصة، وبأن للفرد استقلاله وأصالته، ولا يرى عدالة في القضاء على كيان الفرد في المجتمع، بل يرى العدالة في توفير كامل ودائم لظروف التنافس الشريف، وفي منح الأفراد حقوقاً وامتيازات خاصة بموجب نتائج ذلك التنافس الذي يجري في ميادين العمل والتكليف والفضيلة.

ولكن الذي لا يعتوره الشك مطلقاً هو إن الإسلام يقف بشدة في وجه تلك الحقوق والامتيازات التي لا تمنح على أساس من العمل والتقوى والعلم والاجتهاد والحق. إنه يرفض ذلك ليس فيما ورد من تشريع فحسب، بل في أعمال كبار رجالات الإسلام وفي سلوكهم أيضاً.

إن المجتمع اللاطبقي في الإسلام هو المجتمع الخالي من التمايز، المجتمع الذي لا يقيم وزناً للإمتيازات الموهومة، لا المجتمع الذي يهمل متعمداً المواهب والمكتسبات والكفاءات، ولا يأخذها بعين الاعتبار.

جويبر وزلفا:

قدمَ رجل من اليمامة إلى المدينة وأسلم وحسن إسلامه، أي أنه استوعب المعارف الإسلامية، وتربى على تعاليم الإسلام. كان يدعى جويبراً، وكان قميئاً قبيح الملامح، أسود اللون، فقيراً لا يملك شروى نقير. ولما كان في المدينة وحيداً، أخذ يمضي لياليه ينام في المسجد، وبتوالي

الأيام تجمع نفر من أمثاله من فقراء المسلمين، فأمر النبي أن يناموا كلهم في المسجد.

ثم تزايد عدد هؤلاء، فجاء أمر الله أنَّ المسجد يجب أن يبقى مطهراً، وأنه ليس مكاناً للنوم، وقد جاء الأمر كذلك بغلق الأبواب التي كانت تفتح من بيوت الناس على المسجد، باستثناء باب دار علي المرتضى وفاطمة الزهراء عليهما السلام، فأغلقت الأبواب وانقطع المرور في المسجد، إلاَّ من الأبواب العامة، للحفاظ على كرامة المسجد.

فأمر النبي صلى الله عليه وآله أن تبنى سقيفة في إحدى زوايا المدينة لهؤلاء الفقراء، فعاش أولئك تحت تلك السقيفة حيث كانوا يلازمون الصفة، فعرفوا بأصحاب الصفة، وأصبح جويبر من أصحاب الصفة أيضاً، وكان الرسول الكريم وسائر المسلمين يتعهدون شؤونهم يؤمنون لهم معاشهم.

وفي أحد الأيام مرَّ الرسول الكريم بهم فلمح جويبراً، فقال له: يا جويبر ما أحسن لو إنك تزوجت، إذ كنت تزيل حاجتك، وتكون هي عوناً لك في دنياك وآخرتك، فقال: يا رسول الله، ومن ترضى بي، فلا حسب ولا نسب ولا مال ولا جمال، فمن ترى ترغب في رجل مثلي؟ فقال الرسول صلى الله عليه وآله: «إنَّ الله قد وضع بالإسلام من كان في الجاهلِّية شريفاً، وشرَّف بالإسلام من كان في الجاهلِّية وضيعاً، وأعزَّ بالإسلام من كان في الجاهلية ذليلاً، فالناس اليوم كُلُّهم، أبيضهم وأسودهم وقرشيّهم وعربيُّهم وعجميُّهم من آدم، وإن آدم خلقه الله من طين. إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم»، ثم قال له: ما من أحد من المسلمين مهاجراً كان أم من الأنصار، ممن هم في دورهم يسكنون، بأفضل منك إلاَّ بالتقوى.

ثم أمره أن يذهب إلى دار زياد بن لبيد الأنصاري، ويقول له: إن رسول الله قد أرسلني إليك أخطب إليك ابنتك زلفا لنفسي. ففعل جويبر ما أمره الرسول به وذهب إلى بيت زياد، وكان من أهل المدينة المحترمين، فدخل عليه، فوجد عنده بعضاً من أهله وعشيرته، فاستأذن بالجلوس، فأذن

له، فدخل وجلس، ثم التفت إلى زياد وقال له: أحمل إليك من رسول الله رسالة، فهل تريدها سراً أم علانية؟ فقال زياد: إن رسالة رسول الله مدعاة للفخر، فقلها علانية. فقال: لقد أرسلني رسول الله أخطب منك ابنتك زلفا لنفسي، فما قولك؟ قل حتى أرد جوابك إلى رسول الله. فعجب زياد وسأله: أرسلك رسول الله بذلك؟ فقال: نعم أرسلني رسول الله، وإني لا أفتري على رسول الله كذباً. فقال: ليس من عادتنا أن نزوج بناتنا إلى غير قرنائنا من الأنصار. إذهب أنت، ولسوف أرى رسول الله بنفسي.

خرج جويبر تتقاذفه الأفكار، فمرة يتذكر قول الرسول عن إلغاء الإسلام التفاخر والتنابز بالألقاب والأنساب، ومرة يفكر بما سمعه من هذا الرجل عن أنهم لا يزوجون بناتهم إلاَّ من طبقتهم، وقال في نفسه: إن ما يقوله الرجل يناقض تعاليم القرآن.

والله ما بهذا نزل القرآن ولا بهذا ظهرت نبوة محمد.

كانت زلفا خلال ذلك قد سمعت كل شيء، فسألت أباها عن الأمر، فأخبرها زياد بالقصة، فقالت زلفا: والله إن جويبراً لصادق. لا تفعل ما يعيد جويبراً إلى رسول الله حاملاً رفضك أو ترددك. أرسل من يرجع إليك بجويبر، ففعل ذلك، وأعيد جويبر إلى الدار.

ثم قام زياد بنفسه وذهب إلى الرسول الكريم وقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله جاءني جويبر برسالة منك. وما كان من عاداتنا أن نزوج بناتنا من أقراننا. فقال الرسول ﷺ: «يا زياد جويبر مؤمن والمؤمن كفو المؤمنة والمسلم كفو المسلمة» فعاد زياد وأخبر ابنته بما حصل، فقالت زلفا: عليَّ أن ارضى، وبما أن رسول الله هو الذي أرسله، فإني راضية به. فأمسك زياد بيد جويبر، وجاء به إلى الجمع من قومه وزوَّج ابنته على سنَّة الله ورسوله لهذا الرجل الأسود الفقير. وإذ لم يكن جويبر يملك داراً، فقد أعدَّ له زياد داراً مؤثثة بما يلزمهما وجهز ابنته تجهيزاً كاملاً، وبعث بها إلى بيت الزوجية مع بدلتين لجويبر. وإذ دخل جويبر حجرة العرس ورأى كل ذلك، شكر الله

على نعمه وآلائه، لأن الإسلام هو الذي أعزه وأكرمه. وكانت حالة الشكر لله التي انتابته من العنف، بحيث أنه أمضى ليلته في إحدى زوايا الدار حتى الصباح يشكر الله ويناجيه ويتعبده، ثم التفت فجأة ليرى الصبح قد طلع عليه، فنوى الصيام ذلك اليوم، وأمضى ثلاثة أيام على مثل تلك الحال من الوجد والتوجه إلى الله تعالى، حتى أخذ الشك يراود أهل العروس فيما إذا كان الرجل بحاجة إلى زوجة.

وصلت أخبار جويبر إلى رسول الله، فاستدعاه وسأله عن حاله تلك. فقال جويبر: يا رسول الله عندما دخلت ورأيت داراً واسعة، فيها الأثاث والفرش، وامرأة جميلة، وكان كل ذلك لي، فخطر لي أني أنا الإنسان الفقير الغريب في هذا البلد، قد منَّ الله عليَّ بذلك كله بفضل الإسلام، فحق عليَّ أن أشكر الله، فصمت قربةً إلى الله، فكان أن أمضيت أياماً أصوم نهارها وأشكر الله ليلها، وإني عائد إلى بيتي وأسرتي.

اهتمام الرسول بالقضاء على العادات الذميمة:

عند النظر في سيرة الرسول الكريم ﷺ نجد أنه كان يولي عناية كبيرة بالتناقضات والتمايزات التي كانت قد غدت بالتدريج من العادات والأعراف المتأصلة في المجتمع، مما لم يكن لها ما يربطها بالتنافس في العمل والتسابق في التحلي بالفضائل وفعل الخير، ولا بمقولة: ﴿فاستَبِقوا الخيرات﴾[1] بل كانت من العادات التي تثير التباين، فكان يسعى للقضاء عليها ويمحوها من المجتمع.

من ذلك مثلاً أنه كان يحبذ الجلوس على شكل دوائر وحلقات، وكان يوصي القادمين الجدد أن يجلسوا جميعاً حيثما يجدوا مكاناً فارغاً، لا أن يعينوا موقعاً يتنافسون للجلوس فيه. وعندما كان الرسول ﷺ نفسه يدخل مجلساً كان يكره أن يقام له، وإذا فعلوا كان يمنعهم ويأمرهم أن يقرّوا في

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٤٨.

أماكنهم، وإذا سار راكباً لم يرض أن يسايره راجل، فكان إما أن يركبه، أو يطلب منه التقدم عليه أو التأخر عنه، وكان يجلس على الأرض يحلب العنزة بيده.

الوجه الإجتماعي في السيرة النبوية:

من الممكن تفسير كل هذه الحالات تفسيراً أخلاقياً وحملها على التواضع. ما من شك في أن النبي الكريم كان في منتهى التواضع، وما كان يغفل لحظة عن كونه من عبيد الله، وكان يرى نفسه في قبال عظمة الخالق عبداً ضعيفاً لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضُرّاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نُشُوراً. فمن كان هذا شأنه فكيف تراه يعامل عبيد الله إن لم يكن بالتواضع والعطف؟ إن تاريخ الرسول ﷺ مليء بالتواضع والعطف والحنان إزاء خلق الله، وعلى العبودية وإظهار التذلل إزاء الخالق. قالت له امرأة: كل ما فيك حسن، إنما فيك عيب واحد، هو أنك لا تزهو بنفسك، تعامل نفسك كالعبيد، تجلس على الأرض. فقال لها: «أي عبيد الله أعبد مني؟».

لا شك في أن لسلوك رسول الله ﷺ المتواضع جانبه الأخلاقي، ولكن القرائن تدل على أنه كان يعنى كثيراً بالجانب الإجتماعي لهذه الأمور أيضاً. كان يعرف أنَّ هذه الاحترامات والألقاب والتقاليد والعادات، وإن بدت صغيرة، فإن لها القدرة على أن تقيم جداراً ضخماً بين الناس، وكم لها من التأثير في إبعاد القلوب بعضها عن بعض.

هذه هي الأمور التي تخلق المشاكل والمنغصات والمعوقات والعثرات، بالرغم من أنها تبدو لأول وهلة أموراً تافهةً صغيرةً اعتبارية، ولكنها تنتهي في النهاية إلى حالات عينية لها وجود خارجي. إن هذا التنابز بالألقاب والتعالي والتبجيل الفارغ هو الذي يبذر بذرة الخلاف والتباين والتمايز بين الناس.

كان عندنا أُستاذ كثير الزهد والتقى. كان يعتقد أن خير ما وقع في النصف الأخير من هذا القرن هو مكافحة الألقاب والمقامات.

في إحدى سفرات الرسول الكريم ﷺ مع أصحابه نزلوا إحدى المنازل ظهراً، وقرروا أن يذبحوا شاة لطعامهم. قال أحدهم: ذبح الشاة عليّ. وقال آخر: عليّ سلخها. وقال ثالث: أنا أطبخها. فقال الرسول الكريم: وعليَّ الإحتطاب. فقال أصحابه: لا تتعب نفسك يا رسول الله. استرح أنت ودعنا نهيء الأمر عنك. فقال: أعلم ذلك، غير «إنَّ الله يكره من عبده أن يراهُ مُتَحيِّزاً بين أصحابه».

إن أمثال هذه الحكايات كثيرة في سيرة الرسول الكريم ﷺ والأئمة الأطهار، وكلها تحكي عن إنهم كانوا يسعون إلى إزالة أمثال هذه الأمور الصغيرة التي تؤدي إلى التباين والتمايز في الحقوق والواجبات.

خلاصة القول:

خلاصة القول هي أن معنى العدالة والمساواة هو إزالة هذا التباين والإختلاف في المراكز والتمييز وما إلى ذلك مما تسببه العادات المذمومة والجاه والظلم. أما تلك الامتيازات الناشئة عن اللياقة والموهبة والعمل والنشاط، فلا بد أن تبقى محفوظة بين الأفراد. فكما يجب أن تكون أرض السباق مستوية ممهدة متشابهة لجميع المتسابقين، كذلك يجب أن تتساوى الإمكانات الإجتماعية للجميع، وأنَّ يتاح لكل فرد الإشتراك في المسابقة. إن كل ما يتعلق بميدان المسابقة، أي الظروف الإجتماعية، يجب أن يتساوى للجميع وأمام الجميع.

إلاَّ أن في المباريات شيئاً آخر لا يتعلق بميدان السباق، ولا بظروف السباق، بل بالمتسابقين أنفسهم، فهذا أنشط حركة، وذاك أنحف، وآخر أقوى عزماً وتصميماً وسعياً، وغيره أكثر مراساً وتمرناً، فهذه كلها لها تأثيرها في نتائج المباراة وعلينا ألاَّ نغفلها، بل ينبغي احترامها، لأنها السبب في حصول التقدم والتأخر.

مبدأ الاجتهاد في الإسلام

من أكثر الكلمات شيوعاً، بل ومن أقدسها عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية هذه الأيام هي كلمة (اجتهاد)، أو (مجتهد).

إنه لمن العجيب أن نسمع إن هذه الكلمة كانت في الأصل (سنيّة) منذ وفاة الرسول الأكرم ﷺ حتى ما قبل بضعة قرون، ثم طرأ عليها ضرب من التحول المعنوي فغدت (شيعية). وبعبارة أخرى، ظلّت سنية بضعة قرون، ثم على أثر تحولها الروحي، اتخذت معنىً إسلامياً عاماً وخرجت عن الاختصاص.

أما إنها لم تكن شيعية منذ البداية فليس ثمة شك فيه، إنما الشك حاصل في تاريخ تشيع هذه الكلمة، ولعل تشيع الكلمة قد بدأ على يد العلامة الحلّي. ولكن تشيع هذه الكلمة ـ كما أسلفت وكما سأوضح فيما يأتي ـ قد بدأ منذ أن حدث تحول روحي في مدلولها ومعناها، وغدت مُصطلحاً ذا محتوى فكري وسياسي وعبادي.

لا مجال للشك في أن هذه الكلمة لم ترد على لسان أي من أئمة أهل البيت عليهم السلام، ولا نجد في أي خبر أو حديث إن كلمة (اجتهاد) أو (مجتهد) قد وردتا بالمعنى الذي اصطلح عليه فقهاء الشيعة والسنة، إذ لم يطلق عليهم عليهم السلام أحد صفة المجتهد، ولا أطلقوه على العلماء والفقهاء من أتباعهم، مع أن كلمة (فتوى) أو (فتاء) وهما من الكلمات المتلازمة غالباً مع كلمة اجتهاد ومجتهد ـ وبحسب المعنى الإصطلاحي السائد اليوم ـ قد وردتا في تلك الأحاديث والأخبار، ومن ذلك ما جاء في طلب الإمام الباقر عليه السلام

من أبان بن تغلب أن (اجْلِس في مسجد المدينة وافتِ الناس فإني أُحب أن يُرى في شيعتي مثلك). أو ما جاء في رواية صفوان البصري أنه قال: قال لي الإمام الصادق عليه السلام: «اهرُب مِنَ الفتيا هرَبَك من الأسد ولا تجعل رقبتك للناس جسراً».

والسرّ في موقف الإمام عليه السلام هذا هو أنه في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي ـ في فترة حياة أئمة أهل البيت ـ كان لهذه الكلمة معنىً خاصّاً لم يكن يحظى بقبولهم عليهم السلام، ولذلك ما كان لها مكان في أقوالهم. ولكن بعد أن أصاب الكلمة ما أصاب من التحول التدريجي في معناها ومفهومها، وراح فقهاء أبناء العامة أنفسهم يستعملونها بمعنى آخر، كان لا بدَّ من ظهورها في فقه الشيعة أيضاً. وإليكم موجزاً عن تاريخ تسنن هذه الكلمة:

يروي علماء أهل السنة أَنَّه عندما أرسل الرسول الكريم صلى الله عليه وآله معاذ بن جبل إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ ولا في كتاب الله؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله صدره وقال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله».

وهنالك أحاديث أخرى بهذا المعنى منقولة عن الرسول صلى الله عليه وآله وفحواها أنه قد أمر أصحابه أن يجتهدوا إذا لم يجدوا الحكم في كتاب الله ولا في سنّة رسوله، أو إنه أيّد الاتجاه الإجتهادي عند الصحابة. وهذا ما يعتبرونه أمراً إجماعياً ومسلّماً به.

كذلك قالوا عن الرسول صلى الله عليه وآله نفسه إن بعضاً من تعاليمه كانت اجتهادية محضة ولم تستند إلى وحي، ثم جاء في كتب العامة الأصولية التساؤل عما إذا كان الرسول صلى الله عليه وآله في اجتهاداته الخاصة جائز الخطأ أم لا؟ وهم يوردون عدداً من الروايات في هذا الشأن، كما أنهم نقلوا عن الصحابة أنّهم سوّغوا أعمالهم أو أعمال غيرهم بالإجتهاد، مما لا مجال لسردها هنا.

في كل هذه المواضيع التي استعملت فيها كلمة (الاجتهاد) لم تكن بالمعنى الاصطلاحي للاجتهاد عندنا، وهو: بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي الفرعي من أدلته التفصيلية، وإنما كان المقصود من استعمال الكلمة هو (العمل بالرأي)، وهذا يعني إنه في الحالات التي لم يتعين فيها التكليف الإلهي أو أنه متعين ولكنه غامض، يرجع المرء إلى العقل والذوق، فما كان أقرب إلى الذوق والعقل والحق والعدل وأشبه بالتعاليم الإسلامية، يحكم به.

وعلى هذا الأساس، أصبح الاجتهاد كالكتاب والسنة، مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي إذا لم يكن الحكم وارداً في الكتاب أو في السنة، فما دام فيهما فلا رجوع إلى الاجتهاد، ولكن إذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة، ولا في الإجماع، يأتي دور الإجتهاد أو العمل بالرأي باعتباره دليلاً شرعياً ومصدراً من مصادر التشريع.

وعلى هذا يمكن القول ـ وقد قالوه ـ بأن مصادر التشريع أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والإجتهاد (القياس).

وعلى هذا الإعتبار أيضاً تعني كلمة (الإجتهاد) التفقه، وكلمة (المجتهد) تعني الفقيه. بل إن واحداً من أعمال الفقيه هو الاجتهاد. فعلى الفقيه أن يكون عارفاً بكتاب الله وبالأحاديث النبوية، وأن يميز بين الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه، وأن يكون عالماً بلغة القرآن ومصطلحاته، وبالحديث وأسباب النزول، وبطبقات الرواة، والمحدثين، وأن يكون قادراً على حل مسائل التعرض، ويضاف إلى كل ذلك الاجتهاد، وإعمال الرأي في حالات خاصة.

أما ما هو الإجتهاد وما هي أسسه؟ وهل الإجتهاد الذي ورد في الأخبار يعني (القياس)؟ هل القول بأن الرسول ﷺ والصحابة كانوا يجتهدون، أي هل كانوا يعملون بالقياس؟ أو هل كان ذلك يشمل اجتهادات أخرى مثل (الإستحسان) الذي عرّفوه بأنه «العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه».

بعد باب الإجماع، يعقد الشافعي في كتابه المعروف (الرسالة) باباً آخر باسم (الاجتهاد) ويعقد بعد ذلك باباً آخر باسم (الاستحسان).

يستنتج الشافعي من بحوثه أن الإجتهاد الجائز في الشرع هو (القياس) وحده. وأن الأنواع الأخرى من الإجتهاد، كالإستحسان، لا دليل عليها. وهو يرى أن أدلة جواز القياس هي أدلة جواز الاجتهاد نفسها.

ثم، هل إن الإجتهاد وإعمال الرأي يكون حيث لا يوجد نص، أم يجوز إعمال الرأي والاجتهاد حتى في النصوص، أي (التأويل)؟.

والسنّة، وهي المقدمة على الاجتهاد، ما شروطها؟ هل يكون كل حديث منقول عن الرسول ﷺ مقبولاً ومقدماً على الاجتهاد؟ أم أن الحديث المعتبر المقبول هو الحديث المشهور والمعروف والمستفيض؟ كما كان رأي أبي حنيفة؟

من الذي يحق له أن يجتهد وأن يكون اجتهاده حجة؟ ولماذا لا يحق للعوام مخالفة اجتهاد مجتهديهم؟.

هذه كلها أمور كانت موضع بحث عند فقهاء العامة، وهي خارجة عن مجال بحثنا هنا.

إلاّ أن هناك بضع نقاط لا بدَّ من ذكرها:

١ ـ إن فقهاء العامة وأئمتهم يختلفون من حيث نظرتهم وقبولهم لأصل الإجتهاد بالمعنى المذكور، فبعض يوسِّع دائرة الإجتهاد والقياس، وبعض يضيق منها، وبعض ينكر أصل الاجتهاد انكاراً تاماً.

أبو حنيفة، الذي كان يعيش في العراق وكان يعتبر فقيه أهل العراق، كانت له شروط كثيرة لقبول الحديث، ثم بما أنه كان بعيداً عن مركز الحديث، الحجاز، وكانت معرفته بالحديث أقل، ولأمور أخرى، منها اتجاهه السابق إلى المنطق والكلام، والإكثار من استعمال القياس، أنكره فقهاء زمانه وفقهاء أبناء العامة من بعده.

مالك بن أنس الذي كان يعيش في المدينة، كان أقل استعمالاً للقياس، ويقال إنه طوال عمره لم يُفْتِ بالقياس إلاّ في حالات معدودة. يقول ابن خلكان: إن مالكاً، وقد حضرته الوفاة أظهر الندم على استعمال القياس حتى في تلك المواضع المعدودة.

أما الشافعي الذي كان من تلامذة مدرسة العراق، إذ درس على يد تلامذة أبي حنيفة، كما حضر بعض الوقت مجلس درس مالك بن أنس في المدينة، فقد اتخذ سبيلاً وسطاً بين مالك وأبي حنيفة.

أحمد بن حنبل الذي كان أعرف بالحديث منه بالفقه، كان أقل لجوءاً إلى القياس حتى من مالك بن أنس.

وأما داود بن علي الظاهري الأصفهاني، مؤسس الفرقة الظاهرية فقد أنكر القياس كلياً، واعتبره بدعة في الدين.

وعلى ذلك فقد ظهر اتجاهان بين أهل السُنَّة: إتجاه أهل الرأي، وإتجاه أهل الحديث، وكان أهل الحديث أقل إلتفاتاً إلى القياس والرأي، أو لم يلتفتوا إلى ذلك أبداً، كما إن أهل الرأي، كانوا أقل اعتماداً على الحديث.

٢ ـ في الوقت الذي ظهرت فيه مدرستا الرأي والحديث في الفقه، طرحت مسألة أخرى بين المتكلمين في ذلك العصر، وهي مسألة (الحُسن والقبح العقليين). وعلى الرغم من عدم وجود علاقة ظاهرية بين الموضوعين، إذ الأولى فقهية وتطرح في الوسط الفقهي، والثانية كلامية وتطرح في وسط المتكلمين، فإن هذه المسألة التي طرحها المعتزلة، كانت تسعى، كما يقول المؤرخون، إلى أن يكون لها مكان في قضية الاجتهاد والقياس وإعمال الرأي في الفقه، باعتبار أن الأحكام الشرعية تتبع الحسن والقبح الحقيقيين، وأن العقل أيضاً قادر على إدراك حسن الأشياء وقُبحها إدراكاً مستقلاً. وعليه يكون العقل قادراً على معرفة مناطات الأحكام وملاكاتها، فيجتهد ويعمل رأيه كذلك.

يضاف إلى ذلك أنَّ المعتزلة كانوا المدرسة المقابلة لمدرسة أهل الحديث في المسائل الكلامية، ممن عُرفوا في القرن الرابع فيما بعد باسم الأشاعرة.

٣ ـ منذ القرن الأول الهجري، يوم أُخذت تعقد مجالس الدرس والبحث في المساجد، وأخذ بعضهم يبحث في قضايا الحلال والحرام ويتحلق حوله التلاميذ، ظهرت قضية المرجعية والفتوى بين العامة، فكان الناس يسألون أصحاب حلقات الدرس عن مسائل في الحلال والحرام. وهكذا ظهرت بالتدريج طبقة أُطلق عليهم في كتب التاريخ إسم (الفقهاء) وراحت كل مجموعة من الناس، أو كل مدينة أو منطقة تتبع شخصاً معيناً في ذلك، ولم تكن حكومات العصر قد اختارت فتاوى شخص معين كقانون رسمي للدولة.

ولم يكن لظهور طبقة الفقهاء ظروف خاصة، سوى أن بعض الظروف الاجتماعية كانت توجب أحياناً أن يظهر شخص معين كمبرز طبيعي للمرجعية فيتبعه الآخرون. ثم ظهرت بعد ذلك كما قلنا، اتجاهات فقهية شتى، حتى إنها غدت، بعد موت أصحابها، مدارس التزمها تلامذتهم وحافظوا عليها.

وعلى أثر ذلك ظهرت مذاهب فقهية مختلفة بين العامة، كان أهمها الحنفية والشافعية، والمالكية، والحنبلية والظاهرية.

ولا شك أن المذاهب لم تكن منحصرة بهذه الخمسة فحسب، فقد كان هناك آخرون مستقلون من ذوي الرأي لم يتبعوا أحداً. إلاّ أن الاجتهاد المستقل زال تدريجياً، ولم يبق مجتهد مستقل بين العامة بعد القرن الرابع، ويبدو أن آخر مجتهد مستقل كانت له وجهة نظره الخاصة، كان المفسر والمؤرخ المعروف محمد بن جرير الطبري المتوفى في سنة ٣١٠ هجرية، والذي اشتهر كمؤرخ ولكنه من فقهاء الدرجة الأولى بين العامة.

لقد ظهر بين العامة مجتهدون عرفوا بالاجتهاد المطلق المُنتسب، أو مجتهدون عرفوا، بمجتهدي الفتوى، أو بمجتهدي المذاهب.

المجتهد المطلق المنتسب هو المجتهد المنتسب إلى أحد المذاهب المعروفة ويتبع في إتجاهه الفقهي مذهباً معيناً، ولكنه له رأيه في استنباط الأحكام على وفق ذلك المذهب، وقد تختلف وجهة نظره مع مؤسس المذهب الذي يتبعه. فقد يكون، مثلاً شافعياً أو حنفياً، ولكنه في بعض الفروع يخالف صراحة فتوى الشافعي أو أبي حنيفة في وجهتي نظرهما. وكان عدد من أبرز فقهاء أبناء العامة يعدون من هذه الطبقة، مثل إمام الحرمين الجويني، وأبي حامد محمد الغزالي، وابن الصباغ وغيرهم.

أما مجتهد المذهب أو الفتوى فهو الذي يتبع إمام المذهب في فتاواه، وإذا لم تكن لإمام المذهب فتوى في قضية ما، فإنه يجتهد رأيه ويفتي بمقتضى أصول مذهبه.

وعلى ذلك يكون الإجتهاد على أقسام ثلاثة: الإجتهاد المستقل، والإجتهاد شبه المستقل أو الإجتهاد المطلق المنتسب، والإجتهاد في المذهب أو في الفتوى.

على كل حال، لم يظهر بعد القرن الرابع مجتهد يتبعه العامة، كما إن الفقهاء والمجتهدين الذين ظهروا قبل ذلك التاريخ وكان لهم أتباع ومقلدون لم يقتصر عددهم على الأئمة الأربعة المعروفين، فإن تسعة أسماء أخرى تذكر بهذا الشأن، بعضهم كان قبل الأئمة الأربعة، مثل الحسن البصري، وبعض كان معاصراً لهم مثل سفيان الثوري، وبعض جاء بعدهم، مثل داود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري، وكانت جماعات من أبناء العامة تتبعهم وتعمل بفتاواهم، ولكنها لم تكن كثيرة العدد. إلاّ أن أتباع الأئمة الأربعة ازدادوا عدداً بالتدريج، حتى إنه في القرن السابع، أعلن الملك الظاهر سنة ٦٦٠هـ، بتحريض من الفقهاء، أن المذاهب الرسمية في مصر هي الحنفية، والشافعية، والمالكية، والحنبلية، وأن المذاهب الأخرى غير معترف بها رسمياً، وليس

لأي قاض الحق في إصدار حكم إلاّ طبقاً لتلك المذاهب الأربعة، ومنع الناس من اتباع أي مذهب آخر غيرها، ومنذ ذلك اليوم ابتدأ موضوع حصر مذاهب العامة بتلك المذاهب الأربعة فقط[1] .

---

(١) في (فرائد الأصول) للشيخ مرتضى الأنصاري، أعلى الله مقامه، باب باسم باب التعادل والتراجيح يبحث فيه موضوع التقية، وبعد أن يشير إلى أنَّه كان في عهد الأئمة آراء متعددة بين أبناء العامة، وأن أهل كل مدينة أو منطقة كانوا يتبعون فقيهاً، يقول: (إلى أن حصرت مذاهب العامة سنة ٣٦٥ هـ كما قد حكي، في أربعة مذاهب، ومنع اتّباع المذاهب الأخرى).
في طبعات الفرائد العديدة التي رأيتها حتى الآن كانت سنة ٣٦٥ هـ تتكرر. والظاهر أن السهو جاء بقلم الشيخ نفسه، إذ احسب إن الشيخ قد اقتبس هذا الموضوع، الذي افتتحه بتعبير (كما قد حكي)، من (الفوائد المدنية) للملا أمين الأسترآبادي، أو مما ورد في المقدمة السادسة لكتاب (حدائق المقربين) للشيخ يوسف البحراني تحت عنوان (التعارض والترجيح)، المقتبس بدوره من الملا أمين الأسترآبادي.
صاحب (الفوائد المدنية) ينقل هذه الرواية عن (الخطط) للمقريزي، إذ يقول إنه خلال الفترة التي مكث فيها في المدينة المنورة بجوار قبر النبي ﷺ وقعت في يده نسخاً من هذا الكتاب، وكانت وقفاً على الذي وقع فيه الشيخ كثير الحصول في النقل والاستنساخ. فبدَلاً من ٦٦٥ نقل ٣٦٥.
هناك حكاية أخرى حول حصر مذاهب العامة بأربعة مذاهب معروفة عن السيد المرتضى علم الهدى رضوان الله عليه. في (روضات الجنّات) ترد هذه الحكاية منقولة عن (رياض العلماء) إلاّ إن صاحب (رياض العلماء) لا يذكر مصدره، وإنما يكتفي بالقول: (قد اشتهر على ألسنة العلماء).
خلاصة القصة كما يلي: في عهد السيد المرتضى، سعى خليفة العصر أن يحول دون تشتت المذاهب والآراء، وأن يعترف ببعضها اعترافاً رسمياً، لذلك طلب من أصحاب كل مذهب أن يدفعوا مبلغاً ضخماً لقاء ذلك، فاستطاع أصحاب المذاهب الأربعة تهيئة الأموال المطلوبة، فأعلنت رسميتهم، ولكن الشيعة لم تستطع تهيئة المبلغ، أو لم تهتم بالأمر، إذ إنَّ السيد المرتضى استطاع أن يهيىء معظم المبلغ إلاّ أنه لم يتمكن من جمعه كله، ولهذا لم يدخل مذهب الشيعة ضمن المذاهب الرسمية.
الظاهر أنَّ هذه الحكاية لا أساس لها من الصحة وأنها مجرد إشاعة ليس غير. إنها =

يتضح مما تقدم، أنَّ ما ذكر حول سد باب الإجتهاد عند العامة إنما يقصد به القسم الأول، أي الإجتهاد الإستقلالي، أما القسمان الآخران، أي الإجتهاد المطلق الإنتسابي (الإجتهاد شبه المستقل) والاجتهاد في المذاهب أو الاجتهاد في الفتيا، فقد كان الباب مفتوحاً لهما.

أما لماذا أغلق باب الإجتهاد ابتداء من القرن الرابع، وأن ليس لأحد الحق في أن يستقل استقلالاً كاملاً في الفتيا، بل يجب أن يكون تابعاً لأحد أئمة السلف؟ ثم لماذا لا يجوز اليوم شرعاً تقليد واحد آخر من الأئمة السالفين غير الأئمة الأربعة المعروفين؟ ثم لماذا يجب على الذي يقلد واحداً من الأئمة الأربعة أن يلتزم ذاك المذهب في جميع المسائل، وأنَّه لا يحق له

= لا تتفق مع حكاية المقريزي، لأن السيد المرتضى قد توفي قبل ذلك بنحو قرنين ونصف، ثم إن السيد المرتضى كان يعيش في العراق، بينما وقعت الحادثة المذكورة في مصر. كما إنَّ أحداً لم يقل إن حصر عدد المذاهب حدث مرتين، مرة في حياة السيد المرتضى، أي في النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس، ومرة أخرى في النصف الثاني من القرن السابع. وعليه فإن هذه الحادثة لا تعدو أن تكون شائعة لا صحة لها، وأن صاحب (رياض العلماء) الذي ذكر الحادثة لم يذكر سنده بل يكتفي بالقول: (قد اشتهر على ألسنة العلماء).

صاحب (الروضات) ينقل عن صاحب (حدائق المقربين) حكاية أخرى، وهي أن القادر بالله الخليفة العباسي المعروف، طلب من السيد المرتضى مائة ألف دينار لكي يرفع عن الشيعة مؤونة العمل بمبدأ التقية بحيث يصبحون أحراراً في إظهار عقائدهم مثل سائر المذاهب الحرة، فأعد السيد ثمانين ألف دينار من ماله الخاص، ولم يستطع إكمال المبلغ، فلم يتحقق ما كان يريد.

هذه الحكاية ليست مستبعدة، لأنها خلو من الكلام على حصر مذاهب العامة، بل يتعلق برفع التضييق والتنكيل من قبل الحكام بالشيعة ليتمكنوا من ممارسة شعائرهم علانية بعد أن كانوا يتعبدون بها سراً عاملين بمبدأ التقية. والظاهر أنَّ هذه الحكاية قد لاكتها الألسن فأصابها التصحيف والقلب والتحريف، واقترنت بما كان في الأذهان من كلام حول حصر مذاهب العامة بأربعة مذاهب فقط، وظهرت منها تلك الحكاية الأولى.

الرجوع إلى غيره؟ لقد تناول علماء أبناء العامة هذه الأمور وذكروا وجهات نظرهم بشأنها، وهي ليست مقنعة.

ينقل فريد وجدي في دائرة المعارف الإسلامية في مادة (جهد) رسالة كان قد كتبها شاه ولي الله الدهلوي الهندي المتوفى سنة ١١٨٠ هـ بعنوان: (الإنصاف في بيان سبب الإختلاف) ويعلق عليها قائلاً إنها أفضل ما كتب في هذا الموضوع. تستحسن الرسالة قضية سدّ باب الاجتهاد الاستقلالي ولزوم اتباع العلماء المتأخرين لأحد الأئمة السالفين، وتقول: (هذا سر ألهمه الله تعالى العلماء).

غير أنَّ فريد وجدي نفسه لا يرتضي سدَّ باب الاجتهاد ولا يحبذه.

قبل بضع سنوات قرأنا في الصحف وسمعنا أَنَّ العّلامة الجليل والشيخ الكبير الشيخ محمود شلتوت، رئيس الجامع الأزهر ومفتيه، قد انبرى بكل شهامة وجرأة لا تصدر إلاّ عن المصلحين العظام ورجال التاريخ المبرزين، فكسر الطلسم الذي دام ألف سنة وأعلن رسمياً أن باب الاجتهاد مفتوح، وإنه لا مانع من رجوع اتباع مذهب إلى مذهب آخر إذا كانت حجته أقوى.

وأفتى أيضاً بصحة إتباع مذهب الشيعة كسائر المذاهب الأخرى. وعلى أثر ذلك أسس في الأزهر كرسي للفقه المقارن، حيث تذكر في كل مسألة أدلّة مختلف المذاهب، وللطالب أن يختار حجة أي مذهب تكون هي الأقوى.

لا شك أَنَّه منذ أن دوّن الفقه الإسلامي، لم يخط أحد هذه الخطوط العريضة نحو خير عامة المسلمين وصلاحهم، والمستقبل سيدرك قدر هذه الخطوة أكثر.

٤ ـ أحد فروع مسألة الجهاد هو مسألة (التخطئة والتصويب) التي ترد كثيراً في كتب الكلام والأصول، ففي كتب الأصول يقولون: إن الشيعة تعتقد أَنَّ احتمال الخطأ لا ينتفي عن المجتهد، وعلى ذلك فيطلق عليهم إسم (المخطئة). أما فقهاء العامة فيعتقدون أن المجتهد مصيب مطلقاً ولهذا يقال لهم (المصوّبة).

والواقع أن الأمر ليس كذلك، إذ ليس جميع فقهاء العامة يؤيدون (التصويب)، بل القليل منهم فعل ذلك. أما نحن الذين نفهم من كلمة اجتهاد أنّها تعني (بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي من أدلته التفصيلية) لا يمكن أن نتصور المجتهدين مصيبين دائماً، أو أنهم لا يحتمل أن يخطئوا، إذ كيف يمكن أن نقول إن ما يدركه المجتهد هو حكم الله الواقعي عينه، مع إنَّ من الممكن جداً أن يختلف عدد من المجتهدين في آونة واحدة في مسألة واحدة، أو إنَّ مجتهداً واحداً يمكن أن تكون له وجهتا نظر مختلفتان في وقتين متباعدين. فكيف يمكن، إذن أن يكون مصيباً في نظرته دائماً؟ ولهذا يريد الأصوليون الإدلاء بوجهات نظرهم وتأويلاتهم.

إن أصل نظرية التصويب غامضة في نظرية الإجتهاد. إن الذين أخذوا الإجتهاد على أنه يعني إعمال الرأي والقياس، يدعون بأن الأحكام التي وصلت إلى النبي ﷺ عن طريق الوحي قليلة ومعدودة، بينما الحوادث والمسائل غير محدودة، ولذلك فإن الأحكام والتشريعات الصادرة لا تكفي، لتغطية جميع المسائل، وعليه فقد أجاز الله تعالى لعلماء الأمة، أو لعدد منهم، أن يرجعوا في الأمور التي لم يرسل تشريعاً فيها إلى حكم عقلهم وذوقهم الشخصي، بما يكون أشبه بسائر الأحكام الإسلامية وأقرب إلى الحق والعدالة، وعلى ذلك يمكنهم قبول نظرية التصويب باعتبار أن الإجتهاد نفسه من مصادر التشريع الإلهي.

غير إنَّ نظرية التصويب هذه لم تكن مقبولة لدى الأصوليين بالنظر لكونهم يعتقدون أنَّ لله في كل حادثة حكماً، وما الإجتهاد إلا بذل الجهد والسعي للعثور على ذلك الحكم الحقيقي من بين المستندات الشرعية الموثوق بها، وبديهي إن المجتهد في هذه الحالة لا يمكن أن يكون مصيباً دائماً.

إلاَّ أن نظرية التصويب ليست مبنية على هذا الأساس، بل على أساس آخر يخالفه، وهو القول بأنه ليس من الممكن أن يكون هناك حكم إلهي

لجميع الوقائع، إذ لو كان كذلك لكان موجوداً في الكتاب والسنّة مع أَنَّ الكتاب والسنّة محدودان، بينما الوقائع غير محدودة، ولهذا السبب جعل الله من حق العلماء في الأمة أن يجتهدوا رأيهم في الحالات التي لم يرد فيها حكم تشريعي من الله بواسطة الوحي، وبما أن هذا الحق إلٰهي، فإن الحكم المجعول بواسطة اجتهاد العلماء يكون كالحكم الإلٰهي الحقيقي.

إن مسألة التخطئة والتصويب ترد كثيراً في كتب رجال الكلام والأصول القدامى، والذي ذكرناه كان مجرد إشارة إلى ذلك.

كان هذا تاريخ تسنن هذه الكلمة، والآن جاء دور الإشارة إلى مرحلة تحولها وانقلابها من حيث المعنى والذي جعلها مصطلحاً من مصطلحات علماء الإمامية، ودخلت في قاموسهم العلمي.

وكلما تقدمنا نحو القرن الرابع أو الخامس نجد أن الكلمة كلما وردت، قصد بها القياس واجتهاد الرأي المعروفان من قبل. من ذلك مثلاً أَنَّ الشيخ أبا جعفر الطوسي يفرد في كتابه (عدة الأصول) باباً بعنوان (القياس) يشرح فيه هذا الموضوع بإسهاب، ويبيِّن وجوه بطلانه وعدم جواز العمل به، وفي هذا الباب كلما وردت كلمة الاجتهاد يكون المعنى المقصود منه هو المعنى الذي كان القدماء يقصدونه. ثم يفرد باباً آخر تحت عنوان (باب الاجتهاد) يبحث فيه أحد المواضيع الخاصة بالاجتهاد وهو موضوع التخطئة والتصويب. يلي ذلك باب يتساءل فيه: (هل كان النبي ﷺ يجتهد في بعض أحكامه؟ هل كان يجوز له أن يجتهد؟ هل كان يجوز للصحابة أن يجتهدوا في حضور الرسول وفي غيابه؟) ثم يقول: (إن هذا البحث يعتبر من حيث أصولنا غلطاً من الأساس، لأننا سبق أَنَّ أثبتنا إن القياس والاجتهاد بالرأي ليسا جائزين في الشرع مطلقاً).

يتضح من هذا أَنَّ الكلمة حتى ذلك العصر كانت تعني الرأي والقياس، غير أنها اتخذت بعد ذلك معنى أوسع وأشمل تدريجياً.

الإجتهاد في اللغة يعني كما سبق وقلنا: بذل الجهد في استنباط

الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية. في الصدر الأول كانت الكلمة تعني، من حيث تتبع الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ والصحابة، الاجتهاد في الرأي، أي استعمال منتهى الجهد في إعمار الرأي والقياس، ثم اتخذت معنىً عاماً، وأصبحت تعني استعمال منتهى الجهد في البحث عن الأحكام الشرعية من خلال النظر في الأدلة الشرعية المعتبرة.

لذا، نجد أن الغزالي المتوفي سنة ٥٠٥ هـ يذكر في كتابه (المستصفى) هذه الكلمة مراراً بمعنى القياس، كما جاء في ج ٢ ص ٣٥٤ في قوله: (اختلفوا في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن الرسول)، وفي الوقت نفسه يستعملها بمعناها العام المطلق، بمعنى سعي الفقيه العلمي، كما جاء في (المستصفى) ج ٢ ص٣٥٠ حيث يقول: (وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ في فعل من الأفعال، ولكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة).

منذ ذلك التاريخ أخذ استعمال اللفظة بمعنى الرأي والقياس يقل تدريجياً، واتجه المعنى أكثر إلى المجاهدة العلمية في طلب الأحكام الشرعية. وبعد هذا التحول والإنقلاب بدأت الكلمة تأخذ طريقها إلى فقه الشيعة أيضاً، لأن ما لم يكن الشيعة يوافقون عليه كان (الاجتهاد بالرأي) لا المجاهدة العلمية. كما لم يكن هناك ما يدعو إلى الامتناع عن استعمال كلمة بعد أن أريد بها معنى مقبول، وإن كان معناها السابق مرفوضاً.

أحسب أن أول عالم من علماء الشيعة استعمل اللفظة بمعناها الثاني وارتضاه هو العلاّمة الحلّي المتوفي سنة ٧٢٦ هـ في (تهذيب الأصول).

يعقد العلامة في كتابه فصلاً للإجتهاد ويستعمل الكلمة بمعناها الشائع اليوم. كان ذلك هو تاريخ قبول دخول هذه الكلمة مؤلفات الإمامية وأصبحت بمعناها الصحيح مصطلحاً من مصطلحاتهم العلمية.

سبق أن قلت: إن انكار القياس والإجتهاد بالرأي لا يقتصر على الشيعة، فقد كان بين العامة فرق تنكر القياس إنكاراً كلياً على اعتبار أنّه

بدعة، وفرق أخرى كانت تحاول حتى الإمكان تجنب اللجوء إليه. كذلك قلنا إن المعتزلة عند إعلانهم نظرية (الحسن والقبح العقليين) ـ ودافعوا عنها ـ، كانوا يحاربون أهل الحديث والسنة مبتكري الرأي والقياس والذين عرفوا بعدئذٍ من حيث أسلوب كلامهم بالأشاعرة، وأنكروا الحسن والقبح العقليين، قائلين صراحة إن حسن الأشياء وقبحها يتبع أمر الشرع ونهيه، وليس العكس، فحالوا بذلك بين العقل وعمله في مجال إدراك الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء موضوعات الأحكام الإلٰهية.

كان صراع المعتزلة وأهل الرأي والقياس من جهة، والأشاعرة وأهل السنّة والحديث من جهة أخرى، يدور في الواقع حول (دور العقل).

ينبغي ألاّ يتبادر إلى الذهن مما تقدم أنّ رفض الشيعة القياس والرأي كان مبنياً على المعيار نفسه الذي بني عليه صراع المعتزلة مع الأشاعرة وأهل الحديث والسنة، أي المنع من تدخل العقل في استنباط الأحكام الشرعية.

كان الشيعة يرفضون الرأي والقياس من جهتين اثنتين:

ـ **الأولى**: هي الحاجة إلى القياس في استنباط الأحكام الشرعية ـ أي عدم كفاية الكتاب والسنة في ذلك ـ وهذا ما لم يكن مقبولاً عند أئمة أهل البيت، وفي نهج البلاغة وكتب الحديث إصرار كثير على دحض فكرة عدم كفاية الكتاب والسنة.

في (أصول الكافي) بعد (باب البدع والرأي والمقاييس) باب آخر باسم (باب الرد إلى الكتاب والسنة وإنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلاّ وقد جاء في كتاب أو سنة).

ـ **الجهة الثانية**: هي أنّ القياس أمر ظني يكثر فيه الخطأ. كلتا الوجهتان واضحتان في كتب الشيعة القدامى، ونكتفي بهذا خشية الإطالة.

أفضل دليل على أن معارضة الشيعة القياس والرأي لم يكن لمحاربة تدخل العقل في الشرع، هو أنه منذ أن تم تدوين أصول الفقه عند الشيعة

اعتبر العقل واحداً من الأدلة الشرعية، وقالوا إن الأدلة الشرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، في الوقت الذي كان فيه أهل الحديث يحصرون الأدلة الشرعية بالكتاب والسنة والإجماع، وأهل الرأي والقياس كانوا يحصرونها في الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وفي الوقت الذي خالف فيه الشيعة الرأي والقياس، قبلوا بنظرية المعتزلة بشأن الحسن والقبح العقليين، ودافعوا عنها، ولم ينكروها مثل الأشاعرة وأهل الحديث. إن التقارب بين الشيعة والمعتزلة في هذا الأصل وفروعه، كالعدل الإلهي، أدى إلى أن يطلق على الشيعة والمعتزلة إسم (العدليّة)، حتى إن الشيعة ظهروا على المعتزلة في القول بهذه النظرية، وشاعت بين الناس هذه الجملة (العدل والتوحيد عَلَويّان والجبر والتشبيه أمويان).

إن اعتبار (العدل) عَلَوياً، جاء لأن علماء أهل البيت كانوا من مؤيدي نظرية الحسن والقبح العقليين، ونظرية العدل تتبع هذه النظرية.

وقولهم إن (التوحيد) علوي سببه نظرية اتحاد صفات الباري بذات الباري. أما الأمويون فقد أبدوا نظرية الجبر ونظرية التشبيه لأسباب سياسية.

إن مسألة استقلال العقل في إدراك حسن الأشياء وقبحها، ومسألة العدل التابعة للمسألة الأولى، التصقت بالشيعة التصاقاً بحيث أن (العدل) اعتبر أصلاً من أصول مذهب الشيعة.

إذن ينبغي ألا تؤخذ مخالفة الشيعة للرأي والقياس على أنها مخالفة لتدخل العقل في الأحكام الشرعية، إذ إنها مجرد مخالفة لتدخل خاص هو القياس فحسب.

يتضح هذا الموضوع بجلاء كامل بالرجوع إلى الأدلة الموجودة في متناول اليد، وفيما يتعلق بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وبقضية التلازم بين العقل والشرع: (كلّما حكَمَ به العقل حَكَم به الشَّرع) والتي تعتبر من قواعد أصول الفقه عندنا.

يتبين مما سبق ذكره أَنَّ الإجتهاد في فقه الشيعة الإماميّة كان مستقلاً، فلم يتبع الرأي والقياس وإلا اتبع أهل الحديث في تقييد حرية العقل. فقد اعترف فقهاء الإمامية بدور العقل من جهة، واعتبروه من الأدلة الشرعية الأربعة، ومن جهة أخرى بوّبوا في كتاب أصولهم باباً بعنوان (باب القياس) فنّدوا فيه القول بالقياس والاجتهاد بالرأي. ولقد كان من اللازم على المتأخرين أن يحذوا حذو القدماء في بحث مسألة القياس والرأي، لتستبين حدود القياس الممنوع بصورة أفضل، لكي لا يظهر أناس يعارضون حرية العقل باسم محاربة القياس. بل كان من الأفضل لو فتحوا باباً باسم باب العقل، أو باب الأدلة العقلية في الأصول، يشرحون فيه حدود تدخل العقل، ويتناولون فيه كذلك القياس الممنوع. إنني أرى أن عدم بحث المتأخرين في القياس الممنوع، وفي حدود دلالة العقل وحكمه في الأحكام الشرعية، قد أصاب الفقه والاجتهاد عند الشيعة بشيء من الضرر.

يجب أنْ نعرف أنَّ (رمز الإسلام الكبير) في نظر أئمة أهل البيت هو قيام كليات الكتاب والسنة بجميع ما قد يحتاجه المسلمون من أحكام في حياتهم الدينية في كل وقت، وأنّه ليست ثمة حاجة إلى إعمال الرأي والقياس في هذا الصدد. إن هذه الميزة موجودة في جميع التعاليم الإسلامية، وهي فضلاً عن كونها لا تتنافى أبداً مع تقدم الحياة وتكاملها في كل وقت وزمان، فإنها هي بذاتها تقود التقدم والتكامل في حياة البشر. إنما المطلوب إدراك سليم وقوي قادر على استخلاص هذا الرمز (رمز قوانين الإسلام الكبير) الذي يمكن أن نطلق عليه إسم (رمز الإجتهاد الكبير).

لا شك في إنه لو كان قد فتح باب مستقل بهذا العنوان لما كان هناك الكثير من الطرق المسدودة، ولا وجد تعارض بين الفقه وتكامل الحياة في جميع مناحيها.

ومع تقدم الزمن انقرضت تلك الأساليب الفقهية التي كانت أكثر سطحية وجموداً، وأقل استعمالاً للعقل في استنباط الأحكام، أو قلَّ أتباعها.

من المنقرضين الفرقة الظاهرية، أتباع داود بن علي الظاهري الأصفهاني. والمذهب الحنبلي الذي يلي الظاهرية في سطحيته، تضاءل عدد أتباعه، بحيث أنّه لو لم يظهر ابن تيميّة الحنبلي ويتخذ من المذهب الحنبلي مذهباً رسمياً للبدعة الوهابية لكان أتباع المذهب الحنبلي اليوم في أضيق حدود.

أما المذهب المالكي فكان أكثر شيوعه في بلاد المغرب وشمال أفريقيا، وابتعد عن مراكز التمدن الإسلامي، ويعزو إبن خلدون سبب شيوع المذهب المالكي في بلاد المغرب وشمال أفريقيا إلى كونها كانت أكثر بداوة وأبعد عن العلم والتمدن. على كل حال، أخذ انتشار المذاهب السطحية يضعف تدريجياً بين العامة.

الإخباريون:

إن ما يبعث على التعجب والأسف هو إنه في أوائل القرن الحادي عشر الهجري ظهر بين الشيعة اتجاه كان أشد من المذهبين الظاهري والحنبلي سطحية وجموداً، وهو الإتجاه الإخباري، وهو اتجاه يعتبر فاجعة أليمة في عالم التشيع لم يزل بعض آثارها باقياً حتى الآن ويسبب التوقف والجمود في المجتمع الإسلامي الشيعي.

مؤسس هذا الاتجاه شخص إسمه الملا أمين الأسترآبادي، وأهم كتبه التي تبين معتقداته هو كتابه (الفوائد المدنية).

يبدو من هذا الكتاب أنَّ أمين الأسترآبادي كان شخصاً ذكياً كثير المطالعة والاطلاع. والحقيقة أن من يكون قادراً على تأسيس مدرسة واتجاه يكون عادة ذكياً فطناً وعارفاً، مهما تكن مدرسته واهية وسطحية وضعيفة الأسس. إنّ البليد لا يكون قادراً على إيجاد حركة فكرية واتجاه يجتذب الأتباع والمريدين، بل إن البُلّه هم الذين ينجذبون ويكونون أتباعاً لمستغفليهم الأذكياء.

يدّعي أمين الأسترآبادي أنَّه قد توصل إلى حقائق لم يصل إليها أحد قبله، ويزعم أن التأييد الإلهي هو الذي هداه إلى ذلك. يقول في مقدمة (الفوائد المدنية): (وأنت إذا أحطت خبراً بما في كتابنا هذا تجد فيه حقائق خلت منها كتب الأولين والآخرين من الحكماء والفقهاء والمتكلمين والأصوليين وهي نموذج مما أعطاني ربي جلَّ وعزَّ).

إن دعوة هذا الرجل الحكماء والمتكلمين إلى مناجزته يستند إلى إنه يبحث أحياناً في بعض المواضيع الحكمية والكلامية، ففي الفصل العاشر من الكتاب يبحث في معنى (نفس الأمر)، ويضع الفصل الحادي عشر تحت عنوان (في بيان أغلاط الأشاعرة والمعتزلة في أول الواجبات)، ويختص الفصل الثاني عشر بتبيان جانب من أغلاط فلاسفة الإسلام وحكمائه.

اعترف الأسترآبادي بدليل واحد من الأدلة الأربعة لاستنباط الأحكام عند الفقهاء، أي أنه أنكر الكتاب والإجماع والعقل كأدلة للأحكام، وقبل بالسنّة فقط.

فبالنسبة للكتاب قال: إننا لا يحق لنا أن نرجع إلى القرآن بأنفسنا مباشرة، إذ إنَّ للأئمة المعصومين وحدهم الحق في الرجوع إلى القرآن وتفسيره، أما نحن فعلينا بالرجوع إلى الحديث، وإننا لا يجوز لنا أن نفسر القرآن أو نؤوله. ولكننا نستطيع أن نرجع إلى الآيات التي يوجد حديث يُبينها، والآية التي لا يفسرها حديث لا يمكن العمل بها. ولكي يلغي الأسترآبادي مصدرية القرآن استعان بموضوع تحريف القرآن.

وفي الإجماع قال إنه لا يمكن أن يكون حجة وأنه بدعة ابتدعها أبناء العامة.

وبخصوص الدلالة العقلية أورد بحوثاً واستدلالات كثيرة، ولكنه فيما يتعلق بالحديث فقد بالغ مبالغة مسرفة، إذ يقول: إن جميع الأحاديث صحيحة، وعلى الأخص الأحاديث الواردة في (الكافي) وفي (من لا يحضره

الفقيه) وفي (التهذيب) وفي (الإستبصار)، فهذه قطعية الصدور عن المعصوم، وينبغي العمل بها. وهاجم العلاّمة الحلي لأنه كان قد قسم الأحاديث إلى صحيح وموثوق وحسن وضعيف، حتى أنه في كتابه يهين العلاّمة الحلي وأتباعه.

لقد انكر أمين الأسترآبادي الإجتهاد مطلقاً، حتى بمعناه المتغير الذي قبل به فقهاء الشيعة، وقال إنه بدعة في الدين وأنه لا يجوز لأحد أن يقلد غير الإمام العصوم.

ألقى الأسترآبادي بثقل مخالفته على حجية العقل، وادعى أن البدع التي أدخلت في الدين مثل جواز الإجتهاد، والعمل بظواهر الآيات واعتبارها حجة، وتقسيم الأخبار إلى ضعيف وغير ضعيف، وجرح الرجال المسندة إليهم الأحاديث، وغير ذلك من أمثالها، إنما حصلت لاعتماد الفقهاء على العقل، مثلما فعل أهل القياس والمتكلمون والفلاسفة والمناطقة، فإذا ثبت أن العقل كثير الخطأ في غير المسائل الحسية أو القريبة من الحس (كالرياضيات) فإن الفقهاء لا يتحلقون حول الاجتهاد والعقل. وأورد في هذا المجال أمثلة معقولة يثبت بها عدم حجية العقل في غير الأمور التي تعتمد الحس أو ما يقرب منها.

يصر أمين الأسترآبادي إصراراً خاصاً لإثبات أَنَّ الفلسفة الأولية والعلم الإلٰهي لا قيمة لهما لأنهما مبنيان على العقل المحض.

عنوان الفصل الثاني عشر من كتاب (الفوائد المدنية) كما يلي: (في ذكر طرف من أغلاط الفلاسفة وحكماء الإسلام في علومهم، والسبب فيه ما حققناه سابقاً من إنه لا يعصم عن الخطأ في المواد في العلوم التي مبادئها بعيدة عن الإحساس إلاّ أصحاب العصمة عليهم السلام). ثم يأخذ بذكر بضع مسائل في الفلسفة مثل ضرورة تخلل السكون بين حركتين، والأولوية، وترجيح الإرادة.

يقول الأسترآبادي، على وجه العموم: إنَّ العقل يمكن أن يكون هادياً

ومرشداً في القضايا التي تتعلق بالحكمة الطبيعية ذات المبادىء الحسية، والقضايا التي تتعلق بالحكمة الرياضية ذات المبادىء القريبة من المحسّات، وليس في الحكمة الإلٰهية.

نظرية الأسترآبادي هذه تشبه نظرية الفلاسفة الماديين في أوروبا الذين ظهروا بعد القرن السادس عشر الميلادي، وهذا يتزامن مع زمان الأسترآبادي. ولكن ليس من الواضح إنْ كان الأسترآبادي قد ابتدع هذه النظرية بنفسه أو اقتبسها عن غيره.

إن كل ما نعرفه عنه أنه قد مكث في مكة نحو عشر سنوات، وأنه درس على ميرزا محمد الأسترآبادي الذي يصفه بالفقيه والمتكلم والحكيم والفيلسوف، ثم مكث بضع سنوات في المدينة المنورة. أما كونه قد اقتبس هذه الأفكار من شخص آخر فأمر غير معلوم.

أتذكر إنني في صيف عام ١٣٢٢ هـ. ش كنت في بروجرد أحضر دروس الفقيد آية الله البروجردي أعلى الله مقامه، فسمعت منه يوماً، في معرض نقده الإخباريين، قوله: ان ظهور هذه الفكرة بين الإخباريين جاء على أثر موجة الفكر المادي في أوروبا.

وأشار رحمه الله إلى أن الإخباريين لم يخطر لهم أن تلك الفرقة الأوروبية التي أتبعت هذه النظرية لم يكونوا يعتقدون بأي شيء وراء المحسوسات، ولكن الإخباريين الذين يتبعون الدين الذي ركنه الأول والأساس هو التوحيد، وهو حقيقة عقلية ليست من سنخ المحسوسات، فكيف يمكن إبطال حجية العقل وإنكارها في ما وراء المحسوسات.

في السنوات التالية التي قدم فيها المرحوم البروجردي إلى قم وأخذ يباشر تدريسه فيها وصل يوماً إلى (بحث حجية القطع في علم الأصول) فكنت أتوقع أن أسمع منه ذلك الموضوع الذي سمعته منه في بروجرد مرة أخرى، ولكنه لم يتطرق إليه. لذلك لا أعلم إن كان ما قاله من قبل من قبيل

الحدس والتخمين أو أنه كان يملك دليلاً عليه، وإني لآسف على أنني لم أستوضحه الأمر في حينه.

إن أمين الأسترآبادي نفسه وكذلك أتباعه لا يقولون بأنه هو مؤسس الطريقة الإخبارية، بل هم يعتبرونه قد أحيا طريقة القدماء وأهل الحديث، ويدَّعون أن طريقتهم هي طريقة قدماء الشيعة نفسها، لأن الشيعة كانوا يتبعون الاتجاه الإخباري حتى أيام الشيخ الصدوق، وبعد ذلك انحرف الناس عن الطريق المستقيم بأقوال ابن أبي عقيل، وابن الجنيد، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي الذين أدخلوا الإجتهاد والعقل في استنباط الأحكام الإلهية.

إن صاحب كتاب (الحدائق) وهو إخباري معتدل، ينقل في المقدمة العاشرة من كتابه، تحت عنوان (في حجية الدليل العقلي) عن السيد نعمة الله الجزائري من كتابه (الأنوار النعمانية) قوله: (إن أكثر أصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي ومن أهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها وطرحوا ما جاء به الأنبياء حيث لم يوافق عقولهم).

يرى السيد نعمة الله، بيانه هذا الذي تفوح منه رائحة التكفير، أنَّ أكثر علماء الشيعة لا يلقون بالاً إلى تعاليم الأنبياء، مثل أهل الرأي والقياس ومثل الطبيعيين والفلاسفة، لمجرد كونهم اعتبروا العقل. ويقصد بأكثر علماء الشيعة، علماء الشيعة المتأخرين منذ أيام الشيخ الصدوق حتى الآن. ويستفاد من كلامه أيضاً زعمه بأن العلماء قبل الشيخ الصدوق كانوا على الطريقة الإخبارية.

والحقيقة هي أنه لم تكن الطريقة الإخبارية موجودة في يوم من الأيام كمدرسة ذات أصول معينة مثل القول بعدم حجية ظواهر القرآن، وعدم حجية الدليل العقلي، وعدم جواز تقليد غير المعصوم، وأمثالها. كل ما في الأمر أنّه كانت هناك جماعة لا شغل لها غير الأخبار وغير سرد الأحاديث في كتبهم

وغالباً ما كانت فتاواهم لا تختلف عن مضمون الحديث ذاته. لقد كانت كثرة الأحاديث وحضور الأئمة عليهم السلام يزيل الحاجة إلى التصدي للتفريع وردّ الأصول على الفروع واللجوء إلى الاجتهاد.

يقول الشيخ الطوسي في مقدمة (المبسوط): كثيراً ما كنت أسمع أن العامة يطعنون بفقهنا قائلين: بما أنكم لا تعملون بالقياس وإعمال الرأي، فإن فقهكم محدود ولا يفي بجميع المسائل. وقد كنت منذ سنوات شديد الشوق إلى تأليف كتاب (تفريعي) في الفقه أستخرج فيه الفروع من الأصول اعتماداً على ما لدينا من أخبار، من دون الاستعانة بالقياس والرأي. إلاّ أنّ الموانع والشواغل كانت تحول دون ذلك. ثم يضيف: (وتضعف نيتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به، لأنهم ألِفُوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتى أنَّ مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها).

سبق أن قلنا إنه لم يكن في ذلك الزمان فقهاء مبرزون ينبرون لتسنم مقام الاجتهاد واستنباط الفروع من الأصول، وفي الوقت نفسه كان آخرون يبذلون كل جهودهم لنقل الحديث، لا الفقه، حتى إنهم لو ألفوا كتباً في علم الكلام لنقلوا فيها الأحاديث المرتبطة به أيضاً، مثل الشيخ الصدوق وأستاذه ابن الوليد، وهؤلاء هم الذين يصفهم الشيخ الطوسي في (العدة) بأنهم المقلدون وينتقدهم. وينقل ابن إدريس في مقدمة (السرائر) أن السيد مرتضى يعبر عنهم بأنهم (أصحاب الحديث من أصحابنا) وينعتهم العلامة الحلي في (التهذيب) بأنهم (الإخباريون من أصحابنا).

ولعلَّ هذا هو الذي حمل الشهرستاني في (الملل والنحل) على تقسيم الإمامية إلى معتزلة وإخباريين، ففي المجلد الأول من كتابه المذكور يقول: (ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم وتمادي الزمان، اختارت كل فرقة طريقة وصارت الإمامية بعضها معتزلة: إما وعيدية وإما تفضيلية، وبعضها إخبارية إما مشبهة وإما سلفية).

وفي الوقت نفسه، لا شك في إنه لم تكن هناك أية مدرسة، قديماً، في قبال مدرسة الاجتهاد والتفريع، تسعى لحماية الحديث عن طريق استهداف حجية ظواهر القرآن من جهة وحجية العقل من جهة أخرى.

لقد كان ظهور الحركة الإخبارية، كما قلت، كارثة على حياة الشيعة العلمية والعقلية، فقد التحق كثيرون بالإخباريين، واستهانوا بالعقل والاستدلالات العقلية، وحرموا التفكير في القرآن، وبدلاً من أن يجعلوا القرآن مقياساً للحديث، جعلوا الحديث مقياساً للقرآن.

غير أنه ظهر، لحسن الحظ، رجال وشخصيات بين المجتهدين والأصوليين ممن وقفوا سداً في وجه الإخباريين. وعلى رأس الذين حاربوا الأفكار الإخبارية محاربة شديدة يأتي الوحيد البهبهاني والشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري أعلى الله مقامهما. وليس هنا مجال ذكر خدمات هذين الرجلين الجليلين العلمية.

إنما ينبغي القول بأن الصراع مع الإخباريين يعتبر من أصعب الصراعات، وذلك لأن الطريقة الإخبارية تبدو ظاهرياً شديدة الإلتصاق بالحق، الأمر الذي ينخدع به العامة من الناس، ولهذا انتشرت الطريقة بعد الأسترآبادي انتشاراً سريعاً ونافذاً.

يتظاهر الإخباريون بأنهم يسلّمون تعبدياً بأقوال الإمام المعصوم، وأَنَّ كمال الإيمان بقول المعصوم هو ذلك التسليم التعبدي إزاء الحديث بغير أدنى اعتراض.

يرى الإخباريون أَنَّهم من أهل التسليم ومن أصحاب قال الباقر وقال الصادق، ويرون أَنَّ الآخرين من أهل التساهل والتغاضي عن أقوال الأئمة.

في مباحث البراءة والاحتياط في (فرائد الأصول) قول منقول عن أحد الإخباريين (لعله السيد نعمة الله الجزائري) الذي قال: (هل يمكن أن نتصور أن يقف إخباري يوم القيامة أمام الله فيُسأل: كيف عملت في الدنيا؟ فيقول:

كنت أعمل بقول المعصوم وحيثما لم أجد قولاً لمعصوم كنت أعمَل بالاحتياط. أفهل يعقل أن يكون مصير شخص كهذا إلى النار، ويرسلون عوضاً عنه أناساً لا مبالين متساهلين في أمور الدين (يقصد المجتهدين والأصوليين) إلى الجنة)؟.

من البديهي أن مكافحة أفكار لها هذا المظهر من مظاهر الحق الخادعة للعوام لا تخلو من صعوبات. وقد رد قادة الاجتهاد قائلين: إننا نحن أيضاً من أهل التسليم بأقوال المعصوم الحقيقية، ولكن طريقتكم هذه التي تتبعونها في التسليم التعبدي الذي لا يميز السليم من السقيم، والصحيح من الخطأ، ولا يتدبر في لب كلام المعصوم وروحه، ليس في الحقيقة تسليماً بقول معصوم، بل هو تسليم بالجهالة.

يذكر لنا التاريخ إنه في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث نشب صراع عنيف بين أهل الحديث ـ وهم أشبه بالإخباريين عندنا ـ من جهة والمعتزلة، الذين كانوا يقولون بالعقل والاستدلال، من جهة أخرى. وقد بلغ الصراع مرحلة أريقت فيها الدماء. وقد احتضن المأمون، الذي كان من أهل العلم والمعرفة المعتزلة، وخاصة في مسألة (خلق القرآن) إذ أعلن أنَّ من ينكر كون القرآن مخلوقاً يكون من أهل البدع، فلا تقبل شهادته، ولا يتولى القضاء، وأمثال ذلك.

لقد بلغ المعتزلة أوج مكانتهم على عهد المأمون، حيث ترجم الكثير من الكتب الفلسفية، وراجت الأفكار العقلية حتى عهد المتوكل العباسي الذي فعل عكس ما كان عليه المأمون فاحتضن أهل الحديث وكبح جماح المعتزلة ومنع نشر الفلسفة. يقول المسعودي في (مروج الذهب):

(ولما أفضت الخلافة إلى المتوكل أمر الناس بترك المباحثة والجدال والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق وأمر بالتسليم والتقليد).

إن إقدام المتوكل على حماية أهل الحديث كان له أثر حسن جداً في نفوس العامة من الناس، واعتبر حماية لرسول الله ﷺ، ولذلك فقد نظروا

إلى المتوكل وكأنه أحد القديسين، على الرغم من كثرة فسقه وفجوره وظلمه.

لم يستطع المعتزلة بعد ذلك التاريخ الوقوف على أقدامهم. إن علينا أن نشكر الله كثيراً على أنه لم يظهر في أيام الإخباريين من أصحابنا ـ وهم أكثر جموداً وأشد سطحيةً من أهل الحديث والسنة ـ متوكل ينبري لحمايتهم.

لكننا لا بدَّ من أن نشير إلى أنه على الرغم من أن صفوف الإخباريين قد اندحرت أمام هجمات عدد من قادة الاجتهاد، فإن الفكر الإخباري لم ينقرض كلياً، فحيثما وضع قادة الاجتهاد أقدامهم قضوا على الفكر الإخباري، إلاَّ أن المواضع التي لم يلتفت إليها المجتهدون، بقي فيها الجمود الفكري الإخباري لحد الآن.

وما أكثر المجتهدين الذين يجتهدون بعقلية إخبارية!

إن الكثير من القضايا التي نراها في السوق باسم (معارف أهل البيت)؟ وتطعن أهل بيت النبوة بالخنجر من الخلف، ليست في الحقيقة سوى بقايا أفكار أمين الأسترآبادي.

حق العقل في الاجتهاد

في الموضوع السابق (الإجتهاد في الإسلام) أشرت إلى مجريين في الفكر الإسلامي. الأول هو موضوع جواز القياس والاجتهاد بالرأي وعدم جوازه، مما تناوله رجال الفقه. والموضوع الثاني هو الجدل الذي حدث بخصوص العدل والحسن والقبح العقليين بين المتكلمين. كانت هذه، كما قلت، تدور كلها حول حق العقل ودوره في إدراك الأحكام الشرعية.

وكانت المذاهب الفقهية، وعلى الأخص المذهب الحنفي، تعترف للعقل بحق إبداء الرأي، من خلال القياس والإجتهاد في الرأي. أما المذاهب التي كانت تنكر القياس، وخاصة المذهب الظاهري، فلم يعترفوا للعقل بأي حق، لا في القياس ولا في غيره. وعليه، فإن الفئة الأولى كانت ترى أَنَّ مصادر التشريع أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والإجتهاد (القياس). أما الفئة الثانية فلم يتجاوزوا الكتاب والسنة وأحياناً الإجماع. وكان المعتزلة من بين المتكلمين يتحدثون عن استقلال العقل، واعتبروا العدل والظلم والحسن والقبح من الحقائق، وقالوا إن نظام التكوين قائم على العدل، وأن النظام الموجود هو النظام الأحسن، وكانوا يتناولون الخير والشر في نظام التكوين بالتوجيه، واعتقدوا أَنَّ العقاب والثواب في العالم الآخر مبنيان على ميزان العدل الدقيق، وأَنَّ العقل هو الذي يدرك هذه الموازين والمقاييس، وأَنَّه من المستحيل على الله أن يشاء أمراً بخلاف ما تقطع به هذه الموازين العقلية.

وفي نظام التشريع كانوا أيضاً يقولون بأن الأحكام الإلٰهية تقوم على ميزان العدل، وأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، سواء في

التكوين أو في التشريع، وتلك الأحكام، هدفها حث الإنسان على تحصيل تلك المصالح والانزجار عن تلك المفاسد.

أما الأشاعرة فلم يعتقدوا بشيء مما سبق، فلا هم اعتبروا العدل والظلم والحسن والقبح من الحقائق، ولا هم اعتقدوا بأن العالم قائم على العدل وأن النظام القائم هو النظام الأحسن، ولا هم أيدوا أن جري الأمور في العالم الآخر يكون على وفق ميزان العدل، ولا أن نظام التشريع قائم على مجموعة من المصالح والمفاسد، ولا هم قالوا بوجود أي هدف في الأفعال الإلهية. كان الأشاعرة يرون أنَّ الاعتقاد بأصالة العدل والحسن والقبح العقليين، والاعتقاد بأن للأفعال الإلهية أهدافاً نابعة من المصالح والمفاسد، كل ذلك يتنافى في نظرهم مع أصل التوحيد وكون مشيئة الله مطلقة وغير محدودة، إذ ما من قانون يمكن أن يكون مقياساً وميزاناً لمشيئة الله ويحددها بحدوده، وأن مشيئة الله لا تتبع ميزاناً ولا تخضع لقانون، بل إنَّ جميع الموازين والقوانين هي التابعة لإرادة الله والخاضعة لها، ولا يمكن اعتماد العقل في الحكم والقول بأن العدل يقتضي كذا وكذا، فمثلاً، لا يمكن القول بأن من أطاع الله يجب أن يدخل الجنة ومن عصاه يدخل النار، إذ لا يمكن حصر فعل الله وإرادته في هذا القانون، وأن هذا هو معنى الآية الكريمة: ﴿لا يُسألُ عمَّا يفعلُ وهُم يُسْألون﴾[1]، فكل سؤال بـ(لماذا)؟ و(كيف)؟ لا يصح في حق الله، إذ ليس لعمله قانون أو ميزان حتى يصح أن نسأل لماذا هذا؟ وكيف ذاك؟

لقد اعترض الأشاعرة صراحة على القول: بالعدل قامت السموات، وقالوا: ليس الأمر هكذا، ثم أشاروا إلى الأمراض والآلام وخلق الشيطان، والتباين الاجتماعي والتفاوت الطبقي، وتسلط الأشرار على الأخيار، وأمثال ذلك، وقالوا: إذا كان نظام العالم قائماً على ميزان العدل الذي يراه العقل،

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٢٣.

فما كان لنظام العالم أن يكون هكذا كما هو كائن. (وقالوا عن الأحكام والشرائع الدينية أنّها ليست مبنية على أية حكمة أو مصلحة).

وقالوا إن التشريع يقوم على جمع المتفرقات وتفريق المتشابهات، فلكثير من الأمور حكم واحد بالرغم مما فيها من اختلاف وتباين، ولكثير من الأمور المتساوية المتشابهة أحكام مختلفة، وضربوا لذلك الأمثلة، مما ليس هنا مجال بيانها. على كل حال، كان الأشاعرة يعتقدون أن الخليقة ليست تابعة للعدل، بل العدل تابع للخليقة، كما إنَّ أحكام الشرع لا تتبع مصلحة أو مفسدة في متعلقاتها، فالمصالح والمفاسد والخير والشر تتبع الأحكام الشرعية، فالخير والمصلحة فيما أمر به الشارع، والشر والمفسدة فيما نهى عنه.

إن في هذا المجرى الفكري بين المسلمين لشبهاً بالمجرى الفكري الذي وقع قبل ألفين وخمسمائة عام بين الفلاسفة السفسطائيين في بلاد اليونان القديمة حول (الحقيقة) والقيمة الحقيقية (لأفكار البشر)، يوم تساءلوا إن كان هناك حقاً شيء في الحق والواقع اسمه (الحقيقة)، وأن أفكارنا وعقولنا يجب أن تكون تابعة للواقع الحقيقي، أم أن الأمر ليس كذلك، وأن الحقيقة هي من خلق الذهن والعقل بقطع النظر عن الواقع ونفس الأمر.

فمثلاً، عندما نشير إلى أفكارنا العلمية والفلسفية ونقول: إن الموضوع الفلاني هو كذا وكذا، فهل إن ذلك الموضوع حقيقة، سواء أدركناه أم لم ندركه، أو هل عقلنا يدرك ذلك الموضوع كما هو كائن في عالم الواقع وأن إدراكنا حقيقي، أم أن الأمر على العكس من ذلك، وأن ما اعتبرناه حقيقة لا يتجاوز حدود أذهاننا ولا ربط له بما عليه الحال في الواقع ونفس الأمر؟. وبما أن مختلف الناس يمكن أن يدركوا موضوعاً واحداً بإدراكات مختلفة، فإن الحقيقة بالنسبة لكل فرد تختلف عنها بالنسبة للفرد الآخر، وعليه فإن الحقيقة نسبية.

إن ما قاله جمع من المتكلمين المسلمين عن الدين بالنسبة للحق

والخير والمصلحة والعدالة، قاله قبلهم السفسطائيون عن الذهن بالنسبة إلى الحقيقة، والأدلة التي أوردها السفسطائيون لإثبات دعواهم شبيهة بالأدلة التي أوردها المتكلمون المسلمون، مما يحدونا إلى وصفهم بأنهم السفسطائيون المسلمون.

لقد ظن متكلمونا أنّهم وجدوا في التعاليم الإسلامية بعض التناقضات والجمع بين المختلفات والتفريق بين المتشابهات، وقالوا إنه بسبب وجود هذه التناقضات لا يمكن اعتبار الصلاح والفساد الواقعيين مقياساً للتعاليم الدينية، إذن، فالتعاليم الدينية، هي مقياس الصلاح والفساد والخير والشر.

وقد أثار السفسطائيون تناقضات العقل والحس وأخطاءهما، وقالوا إنه بالنظر لوجود هذه التناقضات لا يمكن أن تكون هناك حقيقة فيما وراء الذهن ويكون الذهن تابعاً لها، بل الحقيقة تابعة لإدراك الذهن.

إن الرد الذي ردَّ به الفلاسفة على الشكاكين اليونانيين وغير اليونانيين يشبه ردود العدليّة على المتكلمين، مما لا مجال لتفصيله هنا.

إن نظرية التصويب عند هؤلاء المتكلمين شديدة الشبه بنظرية الحقيقة النسبية، ففي نظرية الحقيقة النسبية يكون ما يدركه كل شخص هو الحقيقة بالنسبة إليه، حتى إذا كانت تلك الحقيقة خطأ بالنسبة لشخص آخر. في نظرية التصويب يكون كل ما يستنبطه المجتهد عين الصواب بالنسبة له إذ هو حكم الله في حقه، وإن لم يكن كذلك عند غيره.

على مفترق الطرق:

هناك كثير من المسائل التي تبدو من الناحية النظرية عميقة جداً، ولكنها من الناحية العملية ليس لها كبير أثر، وهناك على العكس من ذلك، مسائل لا أهمية لها نظرياً، ولها عملياً أهمية كبرى. مثلاً، نجد في الإلهيات مسائل تتعلق بشؤون الله وصفاته، تبدو نظرياً وكأن لها أهمية كبيرة، ولكنها عملياً قليلة الأهمية، كالتحقيق والبحث عما إذا كانت صفات الله هي عين ذاته أم

لا. فهذا من الناحية النظرية أمر عميق يثير الإهتمام ولكنه من الناحية العملية لا أثر له، أي إنَّ اختيار أي من العقيدتين لا يؤثر في حياة المجتمع الإنساني وعمله. أما مسألة الجبر والتفويض فإنها مهمة جداً من الناحيتين النظرية والعملية كلتيهما، لأن من لوازم الاعتقاد بالنظرية الجبرية والتي تجرّد الإنسان من كل حق للاختيار، قتل روح العمل والنشاط والإبداع في هذا المخلوق، وجعله آلة يحركها ربها كيف يشاء.

إن مسألة العدل والحسن والقبح العقلية، من حيث آثارها على أفكار المسلمين وعلومهم وعملهم، لها أهمية قصوى، في الحقيقة إنهم عندما كانوا يدرسون هذه المسألة ويبحثونها وصلوا إلى مفترق طريقين:

فإما أن يعترفوا بوجود مباني عقلائية وواقعية في التشريعات الدينية، ويسعوا للتعرف على تلك المباني والأصول بقدر الإمكان فيعرفوا أنَّ للدين روحاً وهدفاً، ويجتهدوا لمعرفة تلك الروح وذلك الهدف ويسلّموا بأن العقل (حجة باطنية ونبي داخلي)، ويعتبروا ما يسلم به العقل مقبولاً في نظر الدين.

وإما أن يكون العمل مبنياً على غير هدى وعلى التعبد المحض الخالي من كل هدف، فيغلق باب البحث العلمي والنظر العقلي.

ما أشد الاختلاف بين أن تكون طريقة تفكيرنا في المسائل الدينية لا تتعدى القول بأن كل ما هنالك هو هذا الشكل وهذه الصورة وإنَّه بتغيير الصورة والشكل تتغير ماهية الأشياء، وبين أن نعتبر الشكل والصورة قالباً للروح، وإذا رأينا تلك الروح أحياناً في صور وأشكال أخرى نميّزها ونتعرف عليها.

ما أشد الاختلاف بين أن تبنى التشريعات الإسلامية الواسعة في المسائل الأخلاقية والاجتماعية المستغرقة لجميع شؤون البشر، على سلسلة من الحقائق تعنى من حيث الصحة بسلامة الروح، ومن حيث الحقوق تعتبر من حقوق البشر الحقيقية، وبين أن ننكر وجود تلك الحقائق، ونقول مثلاً، إن الكذب والحسد وسوء الظن ليست شراً إلاَّ لأن الشارع قد نهى عنها، وأن

الأمانة والصدق وحب الخير للناس صارت خيراً لأن التشريع الإسلامي أمر بها، وإلاَّ فليس هناك في الحقيقة أي فرق بينها جميعاً. كذلك القول في الحقوق التي عيّنها الدين للناس، فإنها غدت كذلك لأن الإسلام قال بها، ولو أن الإسلام عين للناس حقوقاً مخالفة لتلك لكانت هذه هي حقوق الأفراد، لا تلك. كما إنَّ العدالة والظلم وجدا لأن تعاليم الدين أمرت بالأول ونهت عن الثاني، ولو كانت التعاليم غير ذلك، لأصبح العدل والظلم شيئين آخرين وهكذا.

موقف الشيعة:

كان الكلام عن الإتجاهين الفكريين المتقدمين بحسب فقه أهل السنة وكلامهم. والآن يلزم بحث ذلك من وجهة نظر الشيعة أيضاً.

إن منطق الشيعة في الصدر الأول كان ملفتاً للنظر في شدة الحساسية حول هذين الإتجاهين. ففيما يتعلق بالإتجاه الأول، أي في جواز القياس وعدمه، كان الشيعة يخالفون ذلك بموجب النصوص الموثوقة التي وصلتهم عن أئمتهم، وكانت هذه المخالفة مبنية، كما قلنا في مقال (الإجتهاد في الإسلام)، على أمرين اثنين:

ـ **الأول**: هو إن العذر الذي تذرع به الآخرون للقول بالحاجة إلى القياس، وهو أن الحوادث والمسائل المستجدة غير محدودة، بينما الأدلة الشرعية محدودة، ولا بدَّ إذن من اللجوء إلى القياس لاستنباط أحكام تلك الحوادث المستجدة بواسطته هو عذر غير صحيح، إذ ليس من الضروري أن يكون لكل حادثة تشريع خاص بها، ما دامت كليات جميع القضايا قد وردت في الدين، فالحاجة تكون للتحقيق والتدبّر والاجتهاد الصحيح لاستخراج الجزئيات من الكليات، وهناك أحاديث كثيرة قد وردت عن أئمة أهل البيت ومدونة في كتب الحديث، كالكافي وغيره، تؤيد الرأي المذكور.

ـ **الثاني**: هو إنَّ القياس مبني على الظن والتخمين والتشابه الظاهري،

وذلك في الحقيقة نوع من أنواع تدخل العقل في الأحكام الإلهية، التي يستطيع إدراكها. فمرة نقول: إذا أدرك العقل حقيقة من الحقائق على نحو اليقين والوضوح التام، فما العمل؟ ومرة نقول: إذا عجز العقل في بعض الحالات عن الإدراك، فهل يجوز التوسل بالظن والتخمين أم لا؟ لا شك إن الاختلاف بين هاتين الحالتين كبير جداً. مما لا شك فيه أنّه لو بني الدين على الرأي والقياس والتخمين لانتهى الأمر إلى القضاء على الدين، هذا هو موقف الشيعة إزاء الإتجاه الأول. ومن هنا ورد في أحاديث أهل البيت عليهم السلام: إنَّ السنّة إذا قيست مُحِقَ الدين.

الإتجاه الثاني: لو كان منطق الشيعة في إنكار القياس مثل منطق سائر المنكرين ـ أي ينكره من حيث كونه لا يعترف للتشريع الديني بأي مبنى حقيقي وعقلاني ـ لاضطروا عند بحثهم في علم الكلام عن الحسن والقبح والعدل العقلي إلى اللجوء إلى طريقة الإنكار أيضاً. ولكننا رأينا أن إنكار الشيعة حجية القياس مبني على أمر آخر، لذلك فإنهم في الوقت الذي أنكروا فيه القياس، فإنهم اعترفوا بحق العقل، واعتبر الفقهاء والأصوليون الشيعة العقل واحد من الأدلة الأربعة في الفقه، وراح متكلمو الشيعة يدافعون عن العدل دفاعاً شديداً حتى قيل إن العدل والتوحيد علويان.

هنا يتضح موقف الشيعة الحساس، فهم من جهة اعترفوا بحق العقل، ومن جهة أخرى ردوا القياس والرأي المبني على الظن والتخمين. إنهم في الحقيقة قد أدركوا منطق القرآن الواقعي بعمق نظرتهم الواقعية. إن القرآن يدعو بكل وضوح إلى التعقل ويرى اتباع الظن والتخمين باطلاً.

إن موقف الشيعة هذا كان موقفاً دقيقاً بين حدّي الإفراط والتفريط، بحيث إن أقل انحراف عن الخط الوسط كان يوقعه تحت خطر القياس من جهة أو تحت خطر التعبد المحض والجمود الفكري السطحي من جهة أخرى.

إن موقفاً كهذا يدل على عمق ودقة في الرؤية تدعو إلى الفخر. أما

التساؤل عن مدى قدرة الشيعة على المحافظة على هذه الوسطية في فترات لاحقة، يوم ثقلت كفة الأشاعرة تدريجياً ـ حتى أن الحنفية التي هي أبعد المذاهب الفقهية السنيّة عن الأشاعرة أخذت تميل إليهم ـ وعلى التقدم إلى الأمام، بغير إفراط في اتباع القياس وبغير تفريط في الجمود، فذاك أمر آخر يحتاج إلى بحث علمي واسع، ولكننا هنا نكتفي بالإشارة إلى نقطتين:

ـ الأولى: هي أن جميع النحل والمذاهب، على امتداد تاريخ الإسلام العلمي، قد تأثر بعضها ببعض، فأهل العدل تأثروا بأفكار غير العدليين، فدخلت أفكار هؤلاء في أفكار أولئك وبالعكس. ولم يكن للشيعة مفر من التعرض لسريان هذا التأثر إليهم قليلاً أو كثيراً.

ـ الثانية: هي أنه عندما نرجع إلى آثار الشيعة العلمية الموجودة، نجد أن شعورهم السابق بالنفور من القياس ما يزال باقياً كما كان في الصدر الأول، بحيث لا تجد أحداً من الفقهاء يبدي ميلاً إلى القياس وإعمال الرأي، ولو وجد أحد من هؤلاء فإنه من المتقدمين لا من المتأخرين، لذلك فلا انحراف ولا إفراط هنا.

أما الإنحراف التفريطي، فليس فيه ما يثير الحساسية، إن المطلعين يدركون أن تعبير (العدليين) و(غير العدليين) في لغة المتأخرين قد اتخذ جانب المجاملات. فلو أن الطريق الذي فتحه العدليون في الماضي قد اتبع لأوصل إلى إنشاء العديد من العلوم الإجتماعية بين المسلمين، تلك العلوم التي عثر الأوروبيون على ينابيعها بعد نحو ألف سنة من عثور المسلمين عليها وإضاعتها واستفاد الأوروبيون منها.

إن اهتمام الأوروبيين بالحق والعدل باعتبارهما من حقائق التكوين الحقيقية، خلق من جهة فلسفات اجتماعية وسياسية واقتصادية وفروعاً في العلوم والحقوق، وكان من جهة أخرى سبباً في يقظة الشعوب ووعيها بقيمتها بل قيمة الحياة ككل.

أما المسلمون فلم يواصلوا المسير في الطريق الذي عثروا عليه،

فيتعرفوا على أصول الحقوَق في الفطرة وفي الطبيعة، وعلى الأسس الأولية للحقوق الإسلامية والفلسفة الاجتماعية في الإسلام ليستفيدوا من المبادىء الكلية لاستنباط الأحكام.

يعترف المختصون بأن قوانين الحقوق في الإسلام من أعظم ما في العالم من القوانين. لقد كان الشرق أكثر ميلاً إلى الأخلاق منه إلى الحقوق، بخلاف الغرب الذي كان الإتجاه فيه معاكساً، حيث كان التوجه في الأقل، متساوياً نحو كليهما. إنه لمّا يفخر به الإسلام أن يهتم بالحقوق وبالآخرين، إلاّ أن المسلمين، لأسباب وعوامل شتى، ازداد اهتمامهم بفلسفة الأخلاق ونسوا فلسفة الحقوق الإسلامية.

قد تثير المقدمات المذكورة عن حق العقل وأصله التوهم بأننا بقولنا إن الأحكام الإسلامية مبنية على المصالح الفردية والاجتماعية، نرمي، مثل بعض أصحاب الأفكار الفجة، إلى استنباط العلل ونسج الحِكَم للأحكام، وإننا نحاول العثور، مثلاً، على علّة ما للتيمم أو للغسل أو للمضمضة أو للاستنشاق وأن نمتنع عن إجراء أي حكم ما لم نجد له فلسفة وعلة.

ولكني أقول إن هذا ليس هو القصد، بل هو شيء آخر، هو القول بأن التعاليم والأحكام الإسلامية، سواء التي يتعلق منها بالحقوق الإجتماعية والحدود والروابط بين الناس، أو التي تتعلق بأمور أخرى، مبنية على مجموعة من الحقائق. لو إننا تعرفنا عليها طبق أصولها وموازينها العلمية الخاصة ـ والكثير منها لحسن الحظ أصبح معروفاً في العالم ـ لكان إدراكنا لمفاهيم التعاليم الإسلامية، التي أتتنا على لسان الوحي، ولمعانيها ومراميها أفضل وأعمق.

سأضرب لكم مثلاً: وصل إلينا من القرآن وعلى ألسنة أئمتنا العظام الكثير من الحكم والتعاليم الأخلاقية، وقد كانت هذه دائماً في متناول الجميع. ولكن تُرىٰ هل كان الجميع قادرين على فتح مغاليق تلك الحكم والتعاليم والوصول إلى أهدافها بغير أن يصيبهم الإنحراف؟

ما لم يكن المرء على معرفة تامة بالأسس العلمية الأخلاقية والنفسية، لن يكون قادراً على إدراك روح هذه الحكم الأخلاقية التي تبدو بسيطة للوهلة الأولى، بل إنَّ القيم الحقيقية لتلك الحكم السماوية وعلو منزلتها، لا تتبين بصورة أوضح وأجلى ما لم يكن المرء على معرفة بمختلف النظم الأخلاقية التي ظهرت في العالم، والتي تتباين أحياناً مع بعضها من حيث الأهداف والأصول تبايناً تاماً.

مثال آخر: في القرآن الكريم وفي كلمات الرسول الأكرم ﷺ وكذلك في أقوال الأئمة الأطهار عليهم السلام ورد الكثير عن التوحيد وأسماء الله وصفاته. إن الذين صرفوا سنين طوالاً من أعمارهم في دراسة علم التوحيد والمعارف الإلهية، يعلمون أنَّهم يصادفون أحياناً جُمَلاً في القرآن أو في نهج البلاغة وغيرهما يموج تحتها بحر من المعلومات، بينما نجد أن هذه الجمل نفسها تسوق بعض أهل الحديث والحنابلة والظاهريين إلى التشبيه والإلحاد. فلماذا؟ لأن مفتاح الوحي العلم. إن ما ينزل بلسان الوحي بسيط وعام الفائدة، ولكنه في الوقت نفسه عصارة لحقائق لا يمكن دركها إلاَّ بالعلم.

كان الرسول الكريم ﷺ يحث الناس في حجة الوداع على أن يعوا ما يسمعون منه ويحفظوه ليوصلوه إلى الأجيال التالية: (رُبَّ حامِلِ فِقهٍ إلى مَنْ هو أفقَهُ مِنهُ)، أي إنَّ الأفقه أقدر على الفهم والتحليل وإدراك روح القول ومعناه ومفهومه، وذلك لأنه أعلم، فهو أقدر على فهم الدين على ضوء العلم. إن سر عظمة الدين الإسلامي والجانب المعجز فيه هو إن لتعاليمه آفاقاً واسعة، وكلما أضاء العلم جانباً منه ازداد تلألؤاً ووضوحاً بغير أن ينقص منه ذرة واحدة. في الأمور المعنوية التي تتعلق بالسيرة والسلوك، استطاع بعضهم أن يصل إلى أسرار بعض الأقوال الواردة بهذا الخصوص، بحيث إنه شم رائحة تلك العوالم.

يقول ابن أبي الحديد: إن عصارة ما قاله أصحاب السير والسلوك، قاله

الإمام علي عليه السلام في بضع كلمات تبدأ بعبارة «قَدْ أَحْيا عَقْلَهُ»، تلك الكلمات القليلة الجامعة لمعاني عظيمة.

وعليه، فإن العلم مفتاح الدين، وإنَّ آفاق المعارف الإسلامية وتعاليم الإسلام قد شملت شؤون الحياة الإنسانية كافة. ولا شك في إننا إذا كنا عارفين بالأصول العلمية المرتبطة بأي قسم من الأقسام، لاستطعنا أن نحظى بفيض أكثر من الإلهامات الدينية الإلٰهية. ولو كانت اللغة العربية كافية لفهم معنى الدين لاستطاع العربي الساذج البسيط أن يستفيد من الدين ما يستفيده الحكيم العالم بالإلٰهيات.

إن أسس حقوق الإنسان غير مستثناة من هذا القانون، فالحقوق، كالأخلاق والإلٰهيات وغيرهما، تقوم على مجموعة من الأسس الحقيقية، فكلما كانت معرفتنا بتلك الأصول والأسس أقوى، كنا أقدر على إدراك مفاهيم الدين ومقاصده، ولو تعرفنا على تلك المبادىء تعرفاً أعمق فلعلنا كنا وضعنا الآيات التي لم تدرج على إنها من آيات الأحكام إلى جنب آيات الأحكام. على كل حال ليس هنا مجال بحث ذلك الآن. ليس المقصود، إذن، وضع الفلسفات ونحت الحكم، بل المقصود هو أنَّه طالما كنا نعرف أن التعاليم الإسلامية تشمل جميع شؤون حياة الإنسان، وطالما إننا ندري، استناداً إلى عقيدة أهل العدل بأن هذه التعاليم ليست خبط عشواء وبلا هدف، وإنما هي حقائق أخذت بعين الإعتبار أهدافاً ومرامي سامية ونظمت بموجبها، فإننا لو تعرفنا على تلك الحقائق التي أصبحت بالتدريج وبمرور القرون علوماً مدوّنة ودرسناها عن قرب، لكنا أقدر على فهم المقاصد والمفاهيم التي نزلت على لسان الوحي، كما رأينا نظير ذلك في الأخلاق والإلٰهيات.

في الإسلام تعاليم وقواعد ترتبط بالاقتصاد والاجتماع والحكم والسياسة، ولقد ظهر الآن أنها جميعاً تعاليم وقواعد قاطعة ومسلم بحقانيتها وصدقها، فكيف يمكن أن يدعي شخص بأنه يستطيع، بغير أن يطلع جيداً على هذه الأصول والقواعد، أن يدرك مقاصد الإسلام في هذه الأمور حق

الإدراك، وأن يقدمها للعالم على أنها من أرفع التعاليم الاجتماعية؟ لو أن شخصاً أمياً لا علم له بالحكمة الإلٰهية استطاع أن يدرك معاني الآيات وأخبار التوحيد والمعارف الإلٰهية مثلما يدركها فيلسوف عارف بالأصول العقلية وأسسها، فإن أمياً آخر يكون قادراً على فهم وجهة نظر الإسلام في الأمور الإجتماعية مثلما يدركها العالم الاجتماعي.

إن الإسلام دين الفطرة، كما ورد في القرآن. بل إننا من جهة أخرى نرى أن بعض علماء العالم يقولون: إن جزءاً من حقوق الإنسان طبيعية وفطرية، ولذلك فهي ثابتة ودائمة، كما إنها كلية وعامة، وهي مقدمة على جميع الحقوق الموضوعة.

أفلا ينبغي التحقيق في هذا الموضوع لمعرفة ما إذا كان هذا صحيحاً حقاً؟ فإذا ثبتت صحته فإنه ولا شك مقبول عند الإسلام أيضاً.

هل صحيح أن الحرية الفردية، والمساواة، وحق التملك، وحرية العقيدة، وحرية التعبير وأمثالها، تمتد جذورها في أعماق الفطرة وفي طبيعة الإنسان؟ وهل هي قواعد وضعتها الطبيعة نفسها، وجعلتها الظروف المشتركة ضرورية لجميع المجتمعات وتكاملها وتدخل في نسيج جميع العلائق الإنسانية؟.

هل إن حقوق الإنسان قد منحت له قبل بلوغه مرحلة الإجتماع الإنساني؟ وهل كانت من حقه في المرحلة الفردية وقبل تكون المجتمع؟ وهل معنى الحياة الإجتماعية هو أن كل فرد بما لديه من رأسمال حقوقه الأولية والذاتية يشترك في المجتمع، وكأنه يؤسس مع سائر الأفراد شركة، أم أن حقوق كل شخص تتحقق له بعد دخوله المجتمع، وأن الحياة الإجتماعية هي منشأ تلك الحقوق، أم أن الفرد بذاته لا حق له إطلاقاً، وأن ما يقال إنه حق الفرد إنما هو واجب، وأن الحقوق جميعها تخص المجتمع، كما يرى ذلك بعضهم؟

ما الذي يعين الحقوق؟ هل هو مصلحة الفرد أم مصلحة المجتمع؟

وإلى أي حد يمكن الحفاظ على حقوق الفرد ومتى تصطدم بالموانع؟ هل المانع هو التزاحم بين حق فرد وحق فرد آخر فحسب، أم أنَّ اصطدام حق الفرد بحقوق المجتمع يكون عائقاً في طريق تحقق حقوق الفرد؟ هناك مئات الأسئلة من هذا القبيل، وإنه لمن حسن الحظ أن في الإسلام تعاليم وقوانين تجيب على كل هذه الأسئلة. فلو جمعت تلك القوانين ونظمت بصيغة علمية، لاتضحت القيمة السامية للتعاليم الإسلامية، ولأمكن فتح الطرق المسدودة في الوقت الحاضر.

إذن، فالمقصود من (حق العقل في الإجتهاد) في عنوان هذا المقال ليس القياس أو إعمال الرأي الذي ابتدع قديماً، ولا هو التفلسف أو صياغة الحِكَم الذي شاع في عصرنا، إنما المقصود هو التعرف العلمي على قضايا لم تغفل عنها التعاليم الإسلامية، وهذا ما كنا منذ أربعة عشر قرناً ولحد الآن نتذوق ثمراته الحلوة والمنجية ونختبرها، وهذا وحده أحد جوانب إعجاز الدين الإسلامي الحنيف الخالدة.

الحق والباطل

إن من المباحث المهمة في الفكر الإنساني بحث الحق والباطل. وهو موضوع يرد كثيراً في القرآن، ويمكن بحثه من وجهتين اثنتين:

١ ـ الحق والباطل في عالم التكوين.

٢ ـ الحق والباطل في التاريخ والمجتمع.

أما بحثنا فسوف يتناول، أكثر ما يتناول، القسم الثاني من هذين الجانبين، إلاّ أننا لا بدَّ من الإشارة بإيجاز إلى القسم الأول أيضاً.

الحق والباطل في عالم التكوين:

ـ هل نظام العالم حق وصحيح؟.

ـ هل هو نظام قائم كما ينبغي أن يكون؟.

ـ هل كل شيء في هذا النظام الكلي قائم في مكانه؟.

ـ أم أن هذا نظام باطل، وأن للباطل طريقاً إلى عالم التكوين؟.

ـ هل فيه ما لا ينبغي أن يكون؟.

ـ هل النظام ككل عبثي، مما لا هدف له ولا غاية؟.

لقد انقسم العلماء والمفكرون أمام هذه الأسئلة وأمثالها إلى عدة أقسام، فمنهم من اعتقد بالرأي الأول، ومنهم من رأى الرأي الثاني، وآمن بعض بكلتا وجهتي النظر. كما حمل بعض الفلاسفة، ومنهم أكثر الماديين،

انطباعاً تشاؤمياً عن العالم، وعن الإنسان أيضاً، وكانوا يرون أن العالم برمته شيء عبثي، ما كان له أن يكون، وهو أعمى وأصم ولا غاية له. وفي مقابل أولئك تأتي المدارس الإلٰهية لتعلن صراحة وبصورة قاطعة أن خلق العالم حق، وأنه هو الخير بعينه، ويرون أن ليس فيه أي نقص ولا زيادة، ولا هو باطل ولا لغو ولا ألعوبة، وأنه ليس في عالم الوجود ما لا ينبغي أن يكون.

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْء خَلَقَهُ﴾[1].

﴿رَبُّنا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شيء خَلْقَهُ ثم هدىٰ﴾[2].

ترى النظرية الثانية أن العالم بما فيه الإنسان، الإنسان مركب من الخير والشر، نصف مطلوب ونصف غير مطلوب، نصف لازم ونصف غير لازم. فإننا نرى الإزدواج في العالم. إن فيه الخير والشر، والحق والباطل، والنقص والكمال، والصحة والمرض، والحياة والموت، والنظام والفوضى، والظلم والعدل، والفساد والصلاح والخراب والعمارة، إنَّ هذا الإزدواج دليل على أن في منشأ الوجود وبدئه ازدواجاً، إذ لا يمكن أن يكون لكل هذه الأمور في العالم أصل واحد، ثم يسودها الإزدواج. إن العقيدة الثنوية التي كانت سائدة في فارس، تستند إلى هذه الفكرة القائلة بأن للعالم مبدأين: مبدأ الخير والنور، ومبدأ الشر والظلمة. كان هؤلاء يعتقدون أن جنود هذين المبدأين، أو جنود (يزدان) إله الخير وجنود (اهريمن) إله الشر في صراع دائم، ولكنهم كانوا يقولون إن جنود الخير والنور سوف يغلبون في آخر الزمان جنود الشر والظلام. إن جنود الشر والظلام سوف يهزمون ويندحرون، ولن يبقى سوى جنود الخير والنور.

ومع أننا بحثنا موضوع الخير والشر في كتابنا (العدل الإلٰهي) بحثاً مفصلاً، إلاّ أننا ننتهز هذه الفرصة للإشارة إليه هنا أيضاً.

---

(١) سورة السجدة، الآية (٧).

(٢) سورة طٰه، الآية (٥٠).

الحكمة الإلٰهية ترى أن أصالة الوجود للحق، للخير، للجمال، للكمال، وأنَّ الباطل والشر والنقص والقبح تنتهي إلى العدم في نهاية المطاف، لا إلى الوجود. إن الشر بذاته، ليس شراً، ولكنه من حيث كونه منشأ لعدم شيء آخر فهو شر. إن الشرور ضرورات لا بدَّ منها لوجود الخير والحق، فهي من لوازم الخير الذاتية التي لا تنفك عنها ولكن لا أصالة لها. وإذا قورنت بالخير والحق تأتي بمنزلة (الماهيّات) في قبال (الوجود) بحيث أن تحقق ذلك الوجود يستلزم أن تكون تلك الظواهر معه أيضاً.

إن المسألة الرئيسة هي مسألة تحقق الماهيّة التي تظهر بتحقق الوجود كتابع له. إن الوجود المطلق خير محض ليس فيه أي شر ولا نقص ولا قبح. وفي هذه المرتبة من الوجود، وهي مرتبة ذات الحق، لا مكان للماهيّة ولا للعدم. أما المخلوقات الإلٰهية التي منه استقت وجودها، فإنها ضعيفة الوجود، إذ إنَّ الفعل لكي يكون فعلاً لا بدَّ أن يتأخر عن الفاعل، وبما أن الله هو الفاعل الأعلى المطلق، فإن جميع المخلوقات هي أفعاله، ولذلك فهي ضعيفة وناقصة. إن من لوازم الفعل أن تكون له ماهية، كما أن فعل الفعل ينزل عنه درجة واحدة، بحيث إن العدم، في الوقت الذي لا أصالة له، يتسلل إلى الوجود حتى نصل إلى عالم الطبيعة، أو الناسوت، ذلك العالم الذي يراه الحكماء الإلٰهيون من أضعف عوالم الوجود وأكثرها نقصاً. هنا تكون إمارات ضعف الوجود، التي هي إمارات الماهية والعدم، أظهر وأوضح، وعليه فإن الشر والباطل، في الوقت الذي لا أصالة لهما فيه وليسا من حقيقة الوجود، فإنهما يكونان من اللوازم التي لا تنفك عن الدرجات السفلى من الوجود. وعليه؛ فإننا إذا نظرنا إلى نظام الكون باعتباره وجوداً، لا نجد فيه طريقاً للباطل والماهية والعدم. عندما ننظر إليه من الأعلى نجده نوراً، ولكن إذا نظرنا إليه من الأسفل نرى الظل، والظل من لوازم الجسم، وعلى الرغم من أنه لا أصالة له (فكل الموجود هو النور) فإنه يظهر لنا بسبب ذلك الجسم. إن الظل لا شيء سوى انعدام النور في مكان محدود ووجود النور في أطرافه.

إن الحكمة الإلٰهية تختصر كل شيء في بسم الله الرحمن الرحيم يقول: ظَهَرَ الوجود (بـ) بسم الله الرحمن الرحيم. أي إنَّ الوجود يظهر باسم الله الرحمن الرحيم، فمن منظور عال ليس العالم سوى الله ورحمانيته ورحيميته. إن تصور هذا المعنى ليس سهلاً، ولكنه دقيق لطيف. ولو استطاع الإنسان أن يدرك هذا، لاستطاع أن يحل كثيراً من المسائل. إن للعالم من هذا المنظور وجهين: وجهاً (منه) ووجهاً (إليه). فالوجه الذي (منه) هو رحمانية الله، والوجه الذي (إليه) هو رحيميته، وسائر أسماء الله تابعة من الدرجة الثانية أو الثالثة. إن الله جبار ومنتقم أيضاً، ولكن الأصالة لرحمانية الله ورحيميته، والصفات الأخرى تنشأ من هذه الأسماء في الواقع، بل إن القهر نفسه ناشىء من اللطف أيضاً. فالأصالة الموجودة في اللطف ليست في القهر، إن المنظور التوحيدي لا يمكن أن يكون غير هذا، والمنظور الحقيقي الفلسفي لا يختلف عن هذا، وكذلك معرفة الوجود الحقيقية أيضاً.

الحق والباطل في التاريخ والمجتمع:

يرتبط القسم الثاني من موضوع الحق والباطل بالبشر والتاريخ والمجتمع. ونحن في هذه الحدود لا نتعرض لمجمل نظام العالم الكلي من حيث كونه حقاً وخيراً وجمالاً، أم لا. فالسؤال يدور حول خلق الإنسان نفسه، أي كائن هذا؟ أيسعى للحق؟ أيطلب العدالة؟ أيبحث عن القيم والنور؟ أم إنَّه على العكس من ذلك كائن شرير، مفسد، سافك للدماء، ظالم...؟ أم إنَّ فريقاً يؤيد الحق وفريقاً يؤيد الباطل، والفريقان في صراع مستمر؟.

هنا أيضاً عدد من النظريات: واحدة تقول أنَّ الإنسان، من حيث نوعه، كائن شرير ظالم، محب للسوء، لا يصدر عنه غير القتل والسرقة والغزو والحيلة والكذب، فمن طبيعته الشر، والفساد، والاستغلال، والظلم، وإننا حتى لو شاهدنا في تاريخ الإنسان شيئاً من الخير والأخلاق والقيم الإنسانية، فإنها أمور اضطرارية، تضطره الطبيعة إليها أحياناً. إن باطن الإنسان يجذبه

نحو الشر والسوء، وقد يضطر أحياناً لفعل الخير. فمثلاً، عندما واجه الإنسان الطبيعة أو الحيوانات المفترسة، ورأى أنه إذا لم يضع يده بيد أُناس آخرين في اتفاق سلام اضطراري لما استطاع أن يدافع عن نفسه، لذلك لم يجد بداً من أن ينشيء حياة اجتماعية يعيش فيها وفق أسس العدالة السائدة بين الجميع لما في ذلك من منفعة لهم جميعاً. وعليه، فإن عاملاً خارجياً أجبر الإنسان على أن يكون صالحاً، كالدول الضعيفة التي تضطر أمام دولة قوية إلى عقد حلف بينها لكي تقي نفسها شر تلك الدولة، ولو زال يوماً ذلك العدو المشترك، لاندلعت الحرب فيما بينهم هم أنفسهم إذ ما تكتل قوم إلاّ لكونهم يواجهون ضداً، أي إذا لم يكن ذلك الضد لما كان هذا التكتل على ائتلاف ومحبة، وإذا فقد تكتل ما عدوه انقسم على نفسه إلى قسمين، ولو زال أحد القسمين لانقسم الآخر إلى قسمين كذلك، وهكذا الأمر حتى لا يبقى من ذلك التكتل سوى فردين، فيتحاربان ولا يبقى إلاّ الأقوى (وهذه هي الداروينية الاجتماعية المشتقة من نظريته في تنازع البقاء والبقاء للأصلح، والتي طبقت على الاجتماع البشري خطأ). لقد اتبع هذه النظرية الكثيرون من الفلاسفة الماديين القدامى، وأقل منهم من الماديين المحدثين، بحيث أنّهم كانوا ينظرون إلى طبيعة الإنسان متشائمين بأشد ما يكون التشاؤم. إنهم يعتقدون أن لا صلاح للإنسان، ولم يؤمنوا بوضع الخطط الإصلاحية للمجتمع الإنساني، وقالوا إنها لا معنى لها، فكأنك تضع للعقرب قانوناً اصلاحياً لكي تمتنع عن اللسع مع أن هذا كامن في طبيعتها الغريزية. فإذا كان من طبيعة العقرب أن تلسع، فإن وضع الخطط الإصلاحية لها لا معنى له. كذلك الإنسان، فما دام على الأرض فهو شرير ولا يرجى صلاحه.

كان هؤلاء المفكرون يجيزون الإنتحار لهذا السبب، قائلين إنه ما دامت الحياة شراً، والإنسان شريراً، فلا عمل في العالم أصلح من وضع نهاية لشرور الحياة بالموت، لكي يستطيع الإنسان أن يخلص نفسه من هذا العالم المليء بالشر والفساد.

إن هذا التفكير المنحرف الذي نبت وترعرع في بلاد أوروبا طرحه (صادق هدايت) بين الإيرانيين. إذ كان دائماً يرسم الملامح القبيحة للحياة ويجسدها، بمثل المستنقع الآسن الذي ليس فيه سوى القذارة الكريهة النتنة، وسوى الحشرات التي تعيش فيه. وفي النهاية جسَّد أقواله عملياً فانتحر. وفي السنوات التي كان لكتبه تأثيرها ومحبوها، كان أغلب المنتحرين من الشباب الإيراني متأثرين به.

كذلك كانت فلسفة (ماني) تنحو المنحى نفسه من أن الحياة شر، إلاّ أنه كان ثنوياً يفصل بين الروح والجسد، فكان يقول إن الجسد شر، وإن الحياة المادية شر، وإن الروح سجينة في الجسد، فمن يموت أو ينتحر يتخلص من شر الحياة، كالطير إذ يطلق حراً من قفصه. وهو على الرغم من اعترافه بوجود حياة أخرى، فقد كان يرى هذه الحياة الدنيا شراً مائة بالمائة[1].

فاستناداً إلى هذا المنظور يكون الإنسان كائناً شريراً غريزياً، وأن الشر جزء من ذاته وطبيعته، وأنه هكذا كان منذ مجيئه إلى هذا العالم، وهو ما يزال كذلك، ولن يكون غير هذا في المستقبل مهما طال عليه البقاء، ولا أمل في صلاح مستقبل الإنسان أبداً.

إن في القرآن بخصوص مسألة خلق الإنسان إشارات عديدة، فعندما أعلن الله لملائكته قائلاً:

﴿إِنّي جاعِلٌ في الأَرضِ خَلِيفَةً﴾[2] أظهر الملائكة تشاؤمهم من مصير الإنسان وقالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[3].

---

(١) يقال إن الملك الذي كان يعاصره قال له: أريد أن أقدم لك أجل خدمة ممكنة بحسب فلسفتك فأخلصك من شر هذه الحياة. فقتله.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٣) سورة البقرة، آية: ٣٠.

أي إنَّه ليس في طبيعة هذا الكائن سوى الفساد وإراقة الدماء. فقال الله ردّاً عليهم: ﴿إنّي أعْلَمُ ما لا تَعْلَمون﴾[1].

أي إنه لم يخطئهم فيما ذهبوا إليه، بل قال إنه يعلم أشياء أبعد مما يعلمون: فأنتم قد اطلعتم على وجه واحد من وجهي العملة، ولكنكم لستم عارفين بحقيقة الكائن الذي أنوي خلقه، فمداكم أدنى من أن تعرفوه، فهو أعلى وأرفع. وهكذا نجد أنَّ الملائكة، الذين كانوا قد عرفوا جانباً من سِفر وجود الإنسان وقرأوا نصف صفحاته، أبدوا سوء ظنّهم التام به. فلا عجب إذا لم ير بعض المفكرين سوى الجانب الأسود المظلم من حياة الإنسان فأظهروا تشاؤمهم ذاك منه أيضاً.

إن النظرية الأخرى التي هي عكس النظرية السابقة تقول: إن الطبيعة البشرية خير وحق، وصدق، وإن الإنسان كائن مسالم ذو أخلاق ومحب للخير، وأن الأصالة في طبيعة البشر للنور والعدالة والأمانة والتقوى. فما الذي يفسد الإنسان؟ يقولون: إن لانحراف الإنسان علة خارجة عن ذاته وطبيعته، فهو يفرض عليه من الخارج. إن المجتمع هو الذي يفسد الإنسان. وهذا ما يعتقد به (جان جاك روسو) فيحاول في كتابه (إميل) أن يثبت أَنَّ الإنسان الفطري وقبل أن تنشأ الحياة الاجتماعية حيث كان يعيش في أحضان الطبيعة طليقاً من أي قيد اجتماعي، كان مخلوقاً سوياً سليماً مسالماً، ولكن المجتمع هو الذي يلوثه بكل المفاسد والأكدار، ومن هنا قال كلمته المشهورة: «يولد الإنسان حراً ولكنه مكبل بالأغلال في كل مكان». لذلك فإن روسو سيّء الظن بالمجتمع وبالحياة الاجتماعية، وخطته الاصلاحية تتلخص في ضرورة عودة الإنسان إلى الطبيعة. كما إنه لا يحسن الظن بالمدنية الحديثة لإعتقاده بأنَّها تبعد الإنسان عن الطبيعة.

كلما ابتعد الإنسان عن الطبيعة تفاقم فساده، وكلما اقترب من الطبيعة

---

(١) سورة البقرة، آية: ٣٠.

البدائية كان أقرب إلى الإنسانية والصدق والطهارة. إن نظرية روسو ـ وهو متدين ـ في كتابه المذكور، تقترب من جهة من نظرية الفطرة التي يطرحها الإسلام، والتي تتلخص في كلمة النبي الكريم:

(كُلُّ مولودٍ يُولد على الفطرةِ، إنَّما أبواه يُهوّدانه أو ينصِّرانه أو يُمجِّسانه).

إن الانحراف إلى اليهودية أو النصرانيّة أو المجوسية إنما هو لضرب المثل، كما إنَّ الأبوان يمثلان عاملان من العوامل الإجتماعية. وهذا يعني أنَّ فطرة الإنسان سليمة ولكن المجتمع يحرفها. والنبي في أحد أحاديثه بهذا الخصوص يضرب مثلاً، فيقول: إنكم تشقون آذان حيواناتكم، فهل اتفق أن ولدت لكم حيوانات مشقوقة الآذان؟ لا، بل تولد سليمة، إلاّ أن الإنسان هو الذي يشق آذانها. كذلك هو الأمر من الناحية الروحية، فكل الناس يولدون وهم في حالة قويمة سوية يحبون الخير، ويطلبون الحق. أما الإنحراف، والإعوجاج، والكذب، والظلم، والخيانة، والإجرام، والفساد، فترد على الإنسان فيما بعد. إذن، فهذه النظرية مبنية على حسن الظن بالطبيعة البشرية، بالجنس البشري، بمصير البشرية وبنائها، وترى الأصل في الحق والعدل والصدق، وترى الإنحراف معلولاً لعله خارجية عرضية، أو معلولة لعلل تصادفية، كما يقول الفلاسفة. فحركة الإنسان، من حيث العلل الطبيعية والباطنية والديناميكية، تسير في خط مستقيم سليم، وعلى أثر تغييرات عَرَضية وتصادفية وميكانيكية وخارجية تفرض على الإنسان الإنحرافات والشرور والآثام.

ونظرية أخرى تقول: إن الإنسان في خِضمّ المجتمع يكون بعضه إلى جانب الحق، بينما يركض بعض وراء الباطل. الملائكة يلهمون الخير، والشياطين يوسوسون بالشر، فينقسم البشر قسمين: قسم يسير في طريق الحق والخير، طريق الإيمان والأنبياء، وقسم آخر يسير في طريق الشيطان، ويكفرون بدعوات الأنبياء أو يكونون من المنافقين.

راية بيضاء وأخرى سوداء. راية الهداية وراية الضلالة. راية النور وراية الظلام، والنتيجة مجتمعة مزيج من الخير والشر، من الحق والباطل. وبما أنَّ الإنسان مزيج من الخير والشر، فإن هذا الصراع بين الحق والباطل مستمر في ميدان وجود الفرد، وفي ميدان حياة المجتمع. أما لمن سيكون النصر، فذاك بحث آخر (إننا، بالطبع نعتقد بأن النصر النهائي للحق والحقيقة، للعدل على الظلم، للخير على الشر. إن النور سوف يغلب الظلام، وسينتصر الدين على الكفر).

﴿هُوَ الَّذي أرسَلَ رَسُولَه بالهُدىٰ ودينِ الحقِّ ليُظْهِرَهُ على الدِّينِ كُلِّهِ وَلَو كَرِهَ المُشْرِكُونَ﴾[1].

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذينَ آمنوا مِنكُمْ وعملوا الصالحات ليستخلفنَّهُمْ في الأرضِ كما استَخْلَفَ الذينَ من قبلهم وليُمكننَّ لهُمْ دينَهُمُ الَّذي ٱرتضَىَ لَهُم ولَيُبدِّلنهُم من بَعْدِ خَوْفِهِم أمناً يَعبدُونني لا يُشركون بي شيئاً﴾[2].

والنظرية الأخرى هي نظرية المادية التاريخية، فقد ظهرت في القرن التاسع عشر مدرسة مادية أعلنت عن تفاؤلها بتاريخ مستقبل المجتمع البشري. كانت هذه هي المدرسة الماركسية.

لقد أسس (هيغل) منطقاً وفلسفة تعتقد بالتكامل والنمو والاتساع. وعلى الرغم من أن هيغل لم يكن مادياً، إلاّ أن ماركس استخدم منطقه الديالكتيكي ليقيم عليه (المادية الديالكتيكية) كما إنه وصم التاريخ الإنساني بالمادية[3]. إن فلسفة التاريخ عند ماركس مبنية على الأسس التالية:

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٣.

(٢) سورة النور، الآية: ٥٥.

(٣) إن تعبير (المادية التاريخية) لم يرد في أي من كتابات ماركس. ولكن أول من استعمله، بعد موت ماركس بسنوات، كان (ميخانوف) ومن ثم شاع هذا التعبير. إن كل ما يمكن ملاحظته في آثار ماركس هو (التلقّي المادي من التاريخ) وهو بمعنى الدروس المادية المعاشية التي نتلقاها من التاريخ.

١ ـ إنكار الفطرة الإنسانية:

إن (علم الإنسان) في الماركسية لا يعترف بالفطرة ولا بالغريزة في الإنسان، وينفي وجود ذاتية أو طبيعة باطنية فيه. وقد سبق أن طرح هذا الموضوع قبل ذلك في القرن التاسع عشر، حيث قيل بتقدم علم الإجتماع على علم النفس، إن ما نتصوره فطرياً وغريزياً في الإنسان إنما هو في الواقع من صنع المجتمع، إذ إن كل ما لدى الإنسان قد جاءه من المجتمع. إن المجتمع هو الذي يمنح لجميع أجهزة الإنسان الروحية والنفسية أشكالها والمجتمع هو الذي يعطي الإنسان الأخلاقية، بينما يحسبها الإنسان من عنده هو. إن الإنسان كالمادة الخام التي ترسل إلى المصنع بغير أن يكون لها شكل خاص. فالمصنع هو الذي يخرجها بشكلها المطلوب، أو إنَّه مثل شريط التسجيل الفارغ الذي يردد ما تسجله أنت عليه، فإن سجلت عليه القرآن ردد القرآن، وإن سجلت الشعر ردد الشعر والنثر يردد نثراً.

إذن، فليس للإنسان طبيعة جيدة أو رديئة، فذلك يرتبط بالعوامل الإجتماعية، تلك العوامل المعقدة التي يمكن أن تصنع أفراداً صالحين.

٢ ـ الأساس الإقتصادي:

يرى علم الإجتماع الماركسي أن المؤسسات الإجتماعية ليست كلها على مستوى واحد، فالمجتمع كالعمارة التي تبدأ بالأعمدة والأسس، ثم تقام عليها بقية الأقسام والطوابق. فأعمدة المجتمع وأسسه هي الإقتصاد، والتغيرات الإقتصادية تؤدي إلى تغيرات في بنية المجتمع وتركيبه، والتغيرات الإجتماعية تؤدي إلى تغير في سلوك الإنسان. إذن، فالإنسان يتخذ نمطه السلوكي من المجتمع، والمجتمع من الإقتصاد، والإقتصاد صنيعة علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج. إن شكل وسائل الإنتاج هو الذي يصوغ المجتمع، والمجتمع هو الذي يصوغ الإنسان. إذا شئت أن تعرف الإنسان على مدى التاريخ، فاعرف حالته الإقتصادية ووسائل إنتاجه الإجتماعي، فسوء الإنسان وصلاحه منوطان بما لوسائل الإنتاج في بيئته من مستوى معين.

إن الخير والنور والعدل، وكذلك الشر والظلام والظلم، لا علاقة لها بالإنسان. إنها تتبع نظام الإنتاج. ونظام الإنتاج قد يولد العدل أحياناً، وقد يولد العكس.

وعلى هذا الأساس ترى الماركسية أنَّ للمجتمعات تاريخاً واحداً، وتقول: إن المجتمعات لا بدَّ لها من أن تسير في الطريق نفسه، ذلك الطريق الذي يتألف من مراحل عديدة، هي: مرحلة الشيوعية البدائية، ومرحلة العبودية، ومرحلة الإقطاع والإقطاعية، ومرحلة البرجوازية ورأس المال، ومرحلة الإشتراكية ثم مرحلة الشيوعية الأخيرة.

كان الإنسان، في مرحلة الشيوعية البدائية، يسير منذ ظهوره على الأرض عَبْر مراحل الحياة الإجتماعية الأولى، ولم يكن قد اكتشف الزراعة ولا تربية الحيوانات بعد، ولم يكن قد تقدم في الصناعة، وكانت وسائل إنتاجه بدائية جداً، وكانت الصخور المدببة وسيلته لصيد الحيوانات، أي أنه كان قادراً على أخذ ما يكفيه ويسدّ جوعه ببساطة. كانت حياته مثل الطيور التي تنهض صباحاً جائعة فتترك أعشاشها بحثاً عن الطعام حتى الغروب حيث تعود إلى أعشاشها لتنام. ومرة أخرى تخرج صباحاً جائعة لتعود في المساء وقد شبعت. كان هذا الأسلوب من تلبية ضرورات الحياة بالنسبة للإنسان آنذاك كفيلاً بعدم التصادم بين مصالح الأفرا،د لأن كلاً منهم يجد كفايته في أحضان الطبيعة التي تحتويه، وعليه كانت مناشىء الصراع منتفية، كقطيع من الغزلان المتآلفة التي ترعى نهاراً لتعود ليلاً، تقضي الوقت في تآلفٍ وأخوّة. كما إن عداء الإنسان للطبيعة وللحيوانات يبعث على الاتحاد والتكاتف، ولا سيما إنه لم يكن هناك ثمة ما يثير التناحر والحرب بينهم، فلا مال ولا ثروة يتنازعون عليها. وعليه، فإن مرحلة الشيوعية البدائية تلك، كانت تستوجب التآلف والمساواة.

غير أن الإنسان تقدم شيئاً فشيئاً، فتعلم الزراعة، وتربية الحيوانات، وصنع أدوات جديدة أفضل، بحيث إنه استطاع الإنتاج أكثر مما يحتاج. فقد

اكتشف القمح والحبوب الأخرى وزرعها في الأرض وحصد أضعاف ما يحتاج هو وعشرة آخرون. وهنا ظهر الإستثمار والإستغلال. أي أن يعمل بعض الناس وينتج، وأن يستفيد من عمله وإنتاجه بعض آخر من دون أن يعمل. كان كل فرد قبل ذلك مجبراً على أن يعمل من أجل نفسه. أما الآن فقد أمكن أن يعيش فرد على نتاج عمل فرد آخر. وهكذا ظهرت الملكية الخاصة، ملكية الأرض وملكية العبيد، فكان البعض يدفع العبيد إلى العمل، بينما كان هو يأكل وينام. فعندما تطوّرت وسائل الإنتاج ظهرت الملكية الخاصة، وعندما ظهرت الملكية الخاصة ظهر الإستغلال والظلم. وبتهدم الأساس فسد الناس، فأصبحوا إما مستغلين، وإما مستغلين وغدت هاتان الطبقتان، على حد قول ماركس، غريبتان عن ذاتيهما بنحو من الأنحاء، وخرجتا عن الإنسانية، لأن قاعدة الإنسانية كانت (نحن) يوم كانت الملكية عامة ومشاعاً، ولكن بظهور الملكية الخاصة استبدلت (نحن) بـ(الأنا) ووقفا وجهاً لوجه. ومن هنا بدأ الشر والفساد والظلم والاضطهاد. كل شيء في مرحلة الشيوعية الأولى كان خيراً وصلاحاً وأخوّة وعدالة، لأن الثروة لم تكن قد عرفت بعد، وفي المراحل التالية بعد ظهور الملكية أصبح كل شيء شراً وظلماً وفساداً وتفاوتاً طبقياً. إذن، فمرحلة الشيوعية الأولى ـ في نظر ماركس ـ هي التي ضمنت سعادة الإنسان، وبعد ذلك لم يبق للحق والعدالة وجود، وما كان يمكن أن يكون لهما وجود، وذلك لأن الإنسان لا أصالة له، حسبما تقول النظرية الأولى، ولا فطرة، ولا ضمير، ولا اختيار، فكل فكره وروحه وإرادته وضميره وكل ما فيه تابع للمجتمع، والمجتمع أساسه مؤسسة إنتاجية، وظروف الإنتاج والإقتصاد، والتاريخ هذه كلها تصنع الإنسان كيفما تشاء. فإن أعطته النور استنار، وإن أعطته الظلمة أظلم.

المرآة هنا وسائل الإنتاج، وهذا الشر والفساد والباطل وليد وسائل الإنتاج الحتمي، وهو موجود وباقٍ حتى تبلغ وسائل الإنتاج حداً من التطور يستحيل معه بقاء الملكية الخاصة، وتصبح الملكية اشتراكية وعامة، وفي هذه الحالة يضطر الناس إلى أن يكونوا صالحين، وينتشر ظل الحق، ويتآخى

الناس، ويغيب (الأنا) ويعود (نحن) ويشرق النور ويظهر الخير والعدالة. والإنسان في هذا المنظور يكون خاضعاً لحتمية التاريخ، وتكون وسائل الإنتاج مقدمة على الإنسان. فعندما اقتضت تلك الوسائل أن يكون الإنسان صالحاً أصبح صالحاً، وعندما اقتضت أن يكون شريراً أصبح شريراً، أما الآن فهي مرحلة الإنسان الشرير، وسيأتي يوم تجبر وسائل الإنتاج الإنسان أن يعود صالحاً، فيعود صالحاً، وعلى هذا فليس ثمة ما يدعو أن نحسن أو نسيء الظن بالإنسان.

خطة الإصلاح:

قلنا: إن الذين كانوا يرون الإنسان في ذاته شراً غير قابل للإصلاح لم تكن لديهم خطة لإصلاحه، ولا وضعوا له مدينة فاضلة. والآن نقول: إن الماركسية أيضاً لا تعترف بخطة إصلاحية، وكل خطة إصلاحية في مرحلة الملكية ليست سوى خيال، وكل الوصايا الأخلاقية في العدالة والمجتمع اللاطبقي تعتبرها الماركسية من الأوهام، وذلك لأن الماركسية لا تعترف للإنسان بحق الإختيار، فهو تابع للمجتمع ولوسائل الإنتاج، وخاضع للحتمية التاريخية. يقول ماركس إن تحول المجتمع مثل ولادة الوليد الذي لا يولد إلاّ إذا حانت ولادته. يجب الانتظار حتى تبلغ وسائل الإنتاج تلك المرحلة من التطور التي تقتضي زوال الملكية الخاصة. مَثَلُ التاريخ مَثَلُ المرأة الحامل التي لا يمكن أن تضع وليدها سليماً في شهره الثالث، ولو بعملية قيصرية، لذلك يجب الإنتظار حتى الوقت المناسب. إن كل ما يمكن عمله هو تخفيف الألم وحلحلة الأمور.

إن الذين يؤمنون بـ(أصالة المجتمع)، أي الذين لا يرون للإنسان أصالة طبيعية، ويعتقدون أن جميع أبعاد وجوده من صنع المجتمع، يتجهون في تفكيرهم إتجاهاً جبرياً ولا يقبلون بأية خطة إصلاحية، لأن القبول بخطة إصلاحية يعني أن الإنسان قادر على إصلاح نفسه، وعلى إقامة العدل والحق والصدق. فمثلاً يعتقد (دورتيم)، العالم الإجتماعي الفرنسي المعروف،

أعمق الإعتقاد بالأصالة الإجتماعية، ويعلن صراحة أن الإنسان مجبر، وإن الحرية والإختيار خيال محض. إنه وأمثاله يرون الإنسان أشبه بشريط التسجيل الفارغ الذي يمكن أن يسجل عليه أي صوت، مهما يكُنْ فإنه حتماً يعيد على الأسماع ذلك الصوت نفسه، ولا يمكن للشريط أن يصدر رد فعل معارضٍ فيقول: إنهم سجلوا على هذا الموضوع، ولكني أرى عكسه أو أرى تنقيحه. هكذا الإنسان، فحيثما يكون مقامه الإجتماعي فإن المجتمع يقوم ببرمجته وفق ذلك الموقع، فلا يردد إلاّ ما وضع فيه. إن من نتيجة هذه الأصالة الإجتماعية تجريد الإنسان من كل اختيار وحرية. لا يكون معنى للحرية والإختيار إلاّ بقبول ما قال به الإسلام باسم الفطرة التي أعطيت للإنسان في بدء الخليقة قبل ظهور المجتمع. وعليه، فإن الخطة الإصلاحية قائمة على أساسين:

- **الأول**: هو ألاّ نعتبر الإنسان شريراً بطبيعته.

- **والثاني**: هو الإقرار للإنسان بالحرية وحق الإختيار، بحيث يستطيع السيطرة على ظروفه الإجتماعية وتطوير نفسه ومجتمعه كيفما يشاء.

عملية الماركسية وإصلاحيتها؟!:

يقولون إن الماركسية علم. وهذا يعني أنَّها ليست منهجاً للإطلاع. إن الفلاح يعرف قوانين استنبات النباتات، وقوانين نموها، وقوانين تغذيتها، وقوانين غرسها وتكثيرها، وقوانينِ أمراضها وسلامتها، ثم هو يستفيد من معارفه هذه، ويكتشف سنن الطبيعة، ويسعى للإنسجام معها. إن مقدار تسلطنا على الطبيعة يتولد عن مقدار معرفتنا بها. إلاّ أن الفرح لا يستطيع أن يجعل الفسيلة تحمل تمراً في يوم واحد، فأمر ذلك ليس بيده، لأن سنّة الطبيعة خارجة عن دائرة قدرة الإنسان واختياره. إن كل ما يستطيعه الإنسان حيال الطبيعة هو أن يعرفها ويكيف نفسه وفق قوانينها. قال الماركسيون: إنَّ الماركسية علم، أي إنها تكشف عن مسيرة الإنسان الجبرية، فمثلما أن للنبتة مساراً جبرياً، كذلك للمجتمع مساره الحتمي الذي لا يتخلف عنه، وكما إنَّ

الطبيعة إذا أرادت الوصول إلى المرحلة الخامسة مثلاً فعليها أن تطوي المراحل الأولى والثانية والثالثة والرابعة بالترتيب، لأنها لا تستطيع أن تطوي مرحلتين دفعة واحدة، وكالجنين إذ يطوي مراحل تطوره في رحم أمه بصورةٍ متتالية، على المجتمع أيضاً أن يطوي المراحل متتالية في مسيرته التكاملية بلا قفزات إذ هي مستحيلة في حقه. وكما إنَّ الإنسان يستطيع مع الطبيب والقابلة أن يحافظ على سلامة الجنين بصورة أفضل، فإذا كان في غير مكانه الطبيعي أمكن تقويمه، وعند الوضع يمكن تخفيف الألم، أو أن تمنع الحامل من الكسل الكثير لئلاً يكبر حجم الجنين فتضطر إلى العملية القيصرية لإخراجه، هذه هي حدود تدخل الطبيب، ولا يمكن أن يتدخل أكثر من هذا في مسار الطبيعة. كذلك هو المسار الطبيعي للمجتمع.

إن على المجتمع أن يجتاز بنحو قسري مراحل معينة في مسيرته التاريخية، من مرحلة الشيوعية البدائية، فمرحلة العبودية، فمرحلة الإقطاع، حتى يصل إلى مرحلة البرجوازية والرأسمالية، ويجتازها إلى الاشتراكية ليصل إلى مرحلة الشيوعية النهائية. فإذا أردت أن تنقل المجتمع من مرحلة الإقطاع إلى الاشتراكية تكون كمن يريد أن ينقل النطفة بوصف كونها كذلك إلى مرحلة الولادة رأساً، وهذا أمر غير ممكن عملياً. كذلك المجتمع، لا يمكن أن يطوي مسيرة مائة عام في ليلة واحدة. فالأطروحة التي تريد بإعطاء الحرية والإيمان والعلم أن توصل البشر إلى الصلاح والكمال والرفاه، ليست صحيحة وليست عملية. والنظرية الإصلاحية تعني أن نضع للإنسان أطروحة يقوم هو ببناء نفسه بموجبها. تقول الماركسية: ليست عندي نظرية كهذه، ولا فكرة عملية. وتقول: في مرحلة الإقطاع لا تجهد نفسك دون فائدة، وليكن جهدك منصباً على حمل الإقطاع على اجتياز مرحلته إلى مرحلة البرجوازية. وإذا كان المجتمع في مرحلة الرأسمالية فاسعَ سعيك لتشديد حدة تناقضاتها لتسهيل وقوع الثورة. وهذا هو معنى كون هؤلاء لا يملكون نظرية إصلاحية، لأن النظرية الإصلاحية تعني إصلاح البشر بيد البشر، وهذا يعتمد أساسين:

ـ **الأول**: أن يكون في طبيعة الإنسان ما يدفعه إلى تأييد الحق والسعي لبلوغه.

ـ **والثاني**: أن يكون الإنسان حراً قادراً على الاختيار بنفسه.

إذا لم يكن في طبيعة البشر شيء سوى الشر، فلا يمكن أن يقوم الإنسان بإصلاح الإنسان. ولكن الأنبياء أرسلوا لإصلاح الإنسان بيد الإنسان، لا بيد الملائكة. يقول القرآن الكريم:

﴿لَقَدْ أَرسَلنا رُسلنا بالبيِّنات وأنزلْنا مَعَهمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لَيقومَ النَّاسُ بالقِسطِ﴾[1].

إنه لم يقل أنّه أرسل الرسل ليحملوا الناس على العدل، بل لكي يقوم الناس أنفسهم بتطبيق العدالة، أي إنَّ الأنبياء كانوا يريدون إصلاح الناس بأيدي الناس. تلك هي نظرية إصلاح المجتمع.

إن كون الماركسية علمية، كما يدعي الماركسيون، يعتبر بذاته دليلاً على عدم وجود نظرية إصلاحية في الماركسية. إلاّ أن ما اصطلحوا عليه بالعلمية، لم يتطابق حتى مع التجارب التي أجراها مؤسسو النظرية أنفسهم، إذ لم يستطع هؤلاء توكيد نظرياتهم بالتجربة، لأن التجارب أظهرت خلاف ذلك. ففضلاً عن أن تاريخ المجتمعات نفسه لم يؤيد أقوالهم، فإن المؤرخين أثبتوا أن الظروف التاريخية في العالم لم تكن كما يصف هؤلاء. ثم إن ماركس وأنجلز حلّلا في أواخر أيامهما التطورات والثورات التي حدثت في أوروبا بما ينقض نظريتهما الأولى. بل الأدهى من ذلك أن (لينين) في روسيا أثبت عكس هذه النظرية. لقد أثبت أن الشيء الأساس في المؤسسات الإجتماعية هو السياسة لا الاقتصاد، ولذلك فإنه أقام الإشتراكية الماركسية في مجتمع لم يكن تطوره الإقتصادي قد بلغ المرحلة المناسبة بعد، وأسس

---

(١) سورة الحديد، الآية (٢٥).

جيشاً، وشكل دولة، وهذه كلها أمور مرتبطة بالسياسة، ألف حزباً، وهذا إنجاز سياسي، هذه كلها لم تخطر ببال ماركس. لقد أعطى ماركس الأولوية للطبقة، لا للحزب، أو إنَّه كان يقول: لما كان الحزب أقرب إلى طبقة العمال كان أقرب إلى الشيوعية. ولكن لينين قال: إننا لا نعترف بالطبقة إلاَّ إذا اقتربت من الحزب، والحزب يمكن أن يضم أعضاء من غير الطبقة العاملة.

أما (ماو) فقد نقض المبادىء إلى أبعد من ذلك. لقد أثبت (ماو) في الصين أنَّ الطفل يطوي في ليلة واحدة طريق مائة عام. كان ماركس جالساً ينتظر حوامل زمانه أن يضعن أحمالهن. وكانت تلك الحوامل في نظره بريطانيا، وألمانيا، وأمريكا، وفرنسا، وذلك لأن الرأسمالية كانت قد بلغت في تلك الأقطار أعلى مراحلها وتكاملها وفي شهرها التاسع، فكان لا بدَّ للثورة من أن تنفجر هناك بعد أن آن الأوان للطبقة الكادحة أن تنقض على مالكي وسائل الإنتاج من الطبقة الرأسمالية. وتكون نتيجة هذه الثورة ولادة المرحلة الإشتراكية في أوروبا الغربية، ولكن الأشهر التسعة تجاوزت سنوات تسعاً ولم تتحقق نبوءة ماركس، وسيبلغن التسعين دون أن يلدن! وليس ثمة أمل في أن يلدْن إطلاقاً، بل على العكس من ذلك، فقد ولدت الدول الإشتراكية يوم أن انعقدت النطفة في أرحامها. واليوم تجد الدول الإشتراكية من أكثر الدول تخلفاً. يقول (ماو) في (أربع مسائل فلسفية) بكل صراحة وبغير أن يشير إلى إسم ماركس: إن مقولة كون التناقض الطبقي نتيجة العامل الإقتصادي هو التناقض الأكبر ليس صحيحاً دائماً، فثمة حالات يكون فيها التناقض الفكري هو الأهم، وفي حالة أخرى يمكن البناء على أساس إقتصادي، وفي غيرها يجب تغيير النظام الإجتماعي أولاً، ومن ثم يتغير النظام الإقتصادي. وهذا كله هراء. ليس اليوم ثمة كلام أشد هراء من القول ببناء تحتي وبناء فوقي. وإنه لمّا يؤسف له أن بعض شبابنا ما يزال يرى في أمثال هذه الأقوال كلاماً علمياً. والأعجب من ذلك أن بعضاً آخر يريد أن يطبق الإسلام على هذه الأقوال، فيقولون إن الإسلام أيضاً يعتبر الإقتصاد هو الأساس أو البناء التحتي. هؤلاء لا هم يعرفون الإسلام ولا هم يعرفون

الماركسية. لقد انكشف زيف هذه الأقوال فيما بين الماركسيين أنفسهم وفي العالم أجمع، ولم يبق منها إلاّ جانبها الدعائي ليس غير، وذلك لأنها أقوال قائدهم ومنظّرهم الأول، فهم لا يرغبون في تفنيدها علانية، فيغضون الطرف عنها، مضطرين إلى ذكرها في دعاويهم.

لماذا يرى الماركسيون التاريخ مظلماً؟:

يسعى الماركسيون إلى إظهار تاريخ البشر أسود مظلماً، لا نور فيه إلاّ في مرحلة الشيوعية البدائية، وفي مرحلة الكومونة النهائية، الشيوعية الأخيرة التي تأتي بعد المرحلة الإشتراكية «العلمية». أما ما بين هاتين المرحلتين ومنذ ظهور الملكية الخاصة، فتاريخ البشر يحكمه الباطل والظلم والفساد والشر وإراقة الدماء والخداع والحيلة والكذب، ويفسّرون حوادث التاريخ الحقيقية بأنها خدعة وظلام فوق ظلام، وحتى الرسل والأديان لم يكن لها دور، فهي لم تصنع الإنسان، بل الإنسان صنعها، وكانت وسيلة بيد الإنسان للإيغال في الظلمة ولتخدير الشعوب وخدعها، فإذا ظهر من يتحدث عن العدالة والحق فلا بدَّ إنه كان يخفي غرضاً آخر وراء ذلك. أيمكن حقاً أن يظهر أحد في مرحلة الملكية الخاصة ليطالب بالحق والعدالة؟ لا شك أن الماركسيين يعترفون أحياناً بأن التاريخ شهد انتفاضات المحرومين (على الرغم من إن هؤلاء كانوا يطالبون بحقوقهم، لا بالعدالة، ولكن لو طبقت العدالة لنالوا هم أيضاً حقوقهم)، إلاّ أن هذه الحركات ما كانت لتصل إلى نتيجة بالنظر لكونها حدثت في عهود الملكية الخاصة، أو العبودية، أو الاقطاع والبرجوازية، كالسباحة بعكس التيار. قد تسير الطبقة العليا أحياناً وبصورة مؤقتة وسطحية بخلاف حركة الطبقة الدنيا، ولكن ليس دائماً. وإن البصيص الذي ربما يكون قد لمع يوماً في تاريخ البشرية كان وقتياً سرعان ما خبا واستتب الظلام مرة أخرى. إن ما جاء ليكون منقذاً للبشر أصبح وبالاً عليهم.

إن الأديان مهما فعلت فإنها لم تكن إلاّ ذات أثر محدود ولم تستطع أن تحل أيّة عقدة في الحياة مثل المدينة الفاضلة التي قال بها أفلاطون، فهي لم

تزد عن كونها مدينة مثالية خيالية غير عملية لم يستطع أحد، حتى أفلاطون نفسه، أن يخرجها إلى حيز التحقيق[1]. وعليه، فإن هذه كلها حوادث عابرة لا تدوم أكثر من لحظة. فإذا بقي الإمام علي عليه السلام خمس سنوات في الخلافة، فإنها بالقياس إلى تاريخ البشر، لا تزيد على ثانية واحدة، ولا تدخل في الحساب. فالهيمنة على كل التاريخ كانت للظلم والظالمين، وقوى الظلام.

هذا ضرب من المبارزة الذكية التي يتوسَل بها الماركسيون إلى بناء أطروحتهم، حتى إنَّ أصحاب الأديان يخدعون بها أحياناً. إنها واحدة من خططهم الماكرة التي يبتغون منها أضعاف الدين والتهوين من أهميته، إذ إنَّ المنادي طوال التاريخ بالحق والعدالة، والمدافع عن المظلومين وأصحاب الحق كان الدين وحده، فالفلاسفة القدامى أنفسهم لم تكن هذه الأمور تخطر على بالهم. إن الدين هو الذي رفع شعار العدالة والمساواة والأخوة، وإنكار ذلك تكذيب للتاريخ وإجحاف بحقه.

إنني في إحدى محاضراتي تحت عنوان (الملحمة الحسينية) انتقدت خطباء المنبر الحسيني. وقلت إن لحادثة عاشوراء صفحتين، أو وجهين: صفحة سوداء وصفحة بيضاء أو كالعملة ذات الوجهين، في وجه يرتسم الظلم والجريمة والقسوة واللاإنسانية والوحشية. وأبطال هذه الصفحة ابن زياد، وعمر بن سعد، والشّمر، وسنان بن أنس، وحرملة الكوفي وغيرهم. ومثلما أنَّ هذه الصفحة من أشد صفحات التاريخ سواداً، فإن الصفحة الأخرى من أشد صفحات التاريخ تألقاً. نرى في تلك الصفحة الإيمان والحقيقة والتوكل على الله والمجاهدة والصبر والرضا. وأبطال هذه الصفحة هم الحسين عليه السلام وإخوته، وأبناؤه، وأبناء إخوته، وأصحابه، ولو وضعنا هذه الصفحة الجميلة بإزاء تلك الأخرى القبيحة لربت عليها ومسحتها، ولكن يبدو أن أصحاب المنابر قد اعتادوا على تكرار قراءة الصفحة السوداء للناس، وكأن ليس لهذا

---

(١) لم يستطع أفلاطون حتى بناء قرية واحدة على غرار ما أراد في مدينته الفاضلة، بل إنه تخلى في أواخر عمره عن نظريته تلك.

التاريخ صفحة بيضاء وكأن الإمام الحسين وأصحابه لم يكونوا سوى أُناس أصابهم الحيف، وأحاط بهم الظلم، وذهبوا ذهاب العاجزين الضعفاء، مع أننا قلنا: إن للقضية وجهين، وإنَّ وجهها الجميل أرجح من وجهها القبيح. إن هذا هو الاعتراض نفسه الذي يوجه إلى كتّاب التاريخ من الماديين الذين يسعون إلى إبراز صفحات التاريخ سوداء حالكة، لأن إبراز الصفحات البيض يخالف وجهة نظرهم، إذ إنَّ الكشف عن صفحات التاريخ الجميلة يبطل مقولة المادية التاريخية، فهم يقولون: إن الإنسان قد انسلخ عن إنسانيته بدخوله مرحلة الملكية، وأصبح كما يقول ماركس، غريباً مسخاً، فالمستغل خرج عن إنسانيته بشكل، والمستغَل خرج عنها بشكل آخر. لقد كان الإنسان إنساناً عندما كان في مرحلة الشيوعية البدائية، ولا يعود إلى إنسانيته إلاَّ عندما يصل إلى مرحلة الشيوعية الثانية، ولكنه فيما بين هاتين المرحلتين مجرد عن الإنسانية، فلا يمكن أن تكون في تاريخه بقعة مضيئة.

فما العمل إذن؟ على البشرية أن تنتظر حتى تطوي حافلة التاريخ مراحلها وتصل إلى هدفها، وذلك يكون عندما تفرض وسائل الإنتاج الإشتراكية فرضاً على المجتمع. إذن، فالإنسان لا دور له في إقامة الإشتراكية والحق والعدالة، وليس بإمكانه أن يؤخر ذلك أو يقدمه، بل يجب أن يحصل هذا بصورة طبيعية كجريان الحوادث الطبيعية التي تقع حين تتوفر شروط وقوعها بصورة تلقائية.

أما النظرة الإسلامية فهي بخلاف النظرة الماركسية تماماً. سبق أن قلنا في بداية هذا البحث: إن القرآن يقول: إن مسيرة الكون بما فيه الإنسان مبنية على أساس من الحق، والحق في القرآن أصيل، ولكنه في الوقت نفسه لا ينكر وجود الباطل، إلاَّ أنه لا يعتبره أصيلاً. ولهذا فالقرآن حسن الظن بالتاريخ، ويؤكد أصالة الإنسان، فهو لا يقول إن الإنسان مجرد آلة واقع في مسار إجباري أعمى، لأنه يرى الإيمان أصيلاً أيضاً. يعتقد الإسلام أن في الإنسان نزوعاً ذاتياً نحو الصدق والأمانة والعدالة، وبحسب تعبير القرآن، إن الإنسان حنيف يطلب الحق، أي أن به ميلاً فطرياً إلى الكمال والخير والحق.

كما إنه في الوقت نفسه يملك الحرية وحق الاختيار، ولذلك فهو قد ينحرف عن سيره فيعادي الحق ويظلم ويكذب. وهذه يراها القرآن انحرافات وقتية عابرة. وعليه فالباطل، ومن هذا المنظور، يعتبر حالة نسبية طارئة، ولا تعدو أن تكون ظاهرة طفيلية. فما هو منشؤ الظلم؟ منشؤه: هو أن الظالم بدلاً من استخدام تلك الفطرة الملكوتية الربانية فيما يرضي الله، يستخدمها لإرضاء ما هو شيطاني وغير إلٰهي.

إن الباطل والشر ينبعان من انحراف في خط السير يعتبر من لوازم حالة من حالات وجود الإنسان وهي كونه حراً مختاراً. الحق أصيل والباطل طارىء، والحرب سجال دائماً بين الأصيل والطارىء، ولكن الغلبة لا تكون دائماً للباطل والهزيمة دائماً للحق. إن ما كانت له صفة الإستمرارية والذي رفد مسيرة الحياة والحضارة هو الحق، وما كان الباطل إلاَّ مظهراً لشرارة التمعت ثم خبت وتلاشت. هكذا هي فطرة الإنسان حتى في الاتحاد السوفياتي. فإذا صرفت النظر عن الملايين العشرة الشيوعيين ـ ولعلَّ نصف هؤلاء أيضاً من المخدوعين ـ ولو إتجهت إلى المائة والتسعين مليوناً الباقين لوجدتهم أناساً فطريين، أي أنهم مسلمون بالفطرة سليمون بالفطرة، فإذا كان الظلام كما يقول الماركسيون يلقي بكله على المجتمع حاجباً إشراقة نوره، والشر يطغى فيه على الخير، يكذب الناس بعضهم بعضاً، ويخون الناس بعضهم بعضاً، لا تجد بينهم تقياً مؤمناً ورعاً، فإن من المستحيل أن تقوم قائمة لمثل هذا المجتمع الشرير الذي تسود أفراده نوازع الشر. إنكم إذا نظرتم إلى القمم الشامخة فإنهم ليسوا مقياساً للمجتمع، فالمجتمع كالفرد. يقول الفلاسفة: إن الحالة التي تحفظ الحياة تقع بين حدين، أي أنها حسب تعبيرهم، تتراوح بين مزاجين، فضغط دم الإنسان مثلاً، ينبغي أن يكون بين حدين صعوداً ونزولاً، فإن تجاوزهما هلك، أما التعادل فيكون بين ذينك الحدين، لذلك يسعى الإنسان أن يبقى مزاجه في حالة من التعادل. ولو قلَّت نسبة اليوريا أو زادت عن حد معين لكانت غير سليمة. إن عدد كريات الدم البيض والحمر ينبغي ألاَّ يزيد أو ينقص عن مقدار معين، كذلك نسبة السكّر

يجب ألا تتجاوز حدي الصعود والنزول المسموح بهما. كذلك مزاج المجتمع، فلو قل ميزان الحق والعدل عن حد معين هلك ذلك المجتمع، ولو ظلَّ المجتمع باقياً فمعنى ذلك أنَّه ما يزال يراوح بين حدي الباطل إفراطاً وتفريطاً. فإذا كان يقف عند حد الاعتدال، فإنه مجتمع متقدم. ولكنه قد يكون واقفاً عند تخوم التمزق من هذا التحدي أو من ذاك. فكيف ترى كانت حال تلك المجتمعات التي يحكي القرآن عن هلاكها؟ تلك هي المجتمعات التي كان فيها الباطل غالباً.

إن القرآن يؤكد على ضرورة أن يكون المجتمع في حالة تعادل حقيقي. لذلك فإن المجتمع المريض غير المجتمع الذي يحكمه الباطل، ولا يجوز الخلط بينهما. إن الحرب بين الحق والباطل كانت مستمرة دائماً. وقد يرى الإنسان أن الباطل يغطي أحياناً وجه الحق، ولكن الباطل لا يقوى على الدوام والاستمرار بل مصيره الدمار والزوال.

إن وجود الباطل وجود تابع طفيلي مؤقت، إنما الحق هو الذي يستمر ويدوم. عندما ينحاز مجتمع بمجموعه نحو الباطل، فقد حكم على نفسه بالفناء، أي إنَّ في الانتماء التام إلى الباطل والانقطاع الكامل عن الحق هلاكاً محققاً. إن الباطل زائل، إنه شيء محكوم عليه بالموت من داخل ذاته، مثلما يقال اليوم إن الحضارة الفلانية آيلة للفناء والزوال، أي إن الموت يأتيها من داخلها، وإنَّ يكن ذلك ببطء وتدرج.

نظرة إلى القرآن:

يلزمنا هنا أن ندقق النظر في تفسير بعض الآيات القرآنية التي تتناول الحق والباطل:

١ ـ في بداية البحث ذكرت شيئاً حول بسم الله الرحمن الرحيم، وأن الأصالة لرحمانية الله. وقلت: إن الغضب والجبروت والقهر والانتقام ـ وهي من الصفات الإلٰهية ـ أسماء لها سمة التبعية، لأنها تنشأ عن لطفه، ففي هذا المنظور الرفيع لا شيء سوى الله ورحمانيته ورحيميته، وكل ما هو موجود

خير وكمال وجود، بينما الشر والنقص والعدم أمور اعتبارية تابعة ونسبية. الخير هو الغالب في نظام الوجود، والأصالة للحق، وإذا ظهر الباطل فإنه غير أصيل ومحكوم عليه بالفناء، ولا يبقى إلاّ الحق:

﴿كُلُّ شيءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾(١).

﴿وَيَبقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والاكرامِ﴾(٢).

وهذا هو الحكم على امتداد التاريخ البشري، فالظفر للحق، والنظام الحق ظاهر على أنظمة الباطل:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بالهُدىٰ وَدِينِ الحَقِّ لِيُظهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّه وَلَوْ كَرِهَ المُشْرِكُونَ﴾(٣).

٢ ـ آيات سورة البقرة: في أوائل هذه السورة يرد ذكر ثلاث فرق من الناس: فرقة المؤمنين، وفرقة الكافرين، وفرقة المنافقين.

فريق المؤمنين هم الذين يؤمنون بالغيب، ويقيمون الصلاة تامة الأجزاء والشرائط، وينفقون مما رزقهم الله في القربات والطاعات، ويؤمنون بدينهم، الدين الإلٰهي، وبالعالم الأخروي. هؤلاء هم المفلحون، وقد هداهم الله إلى صراطه المستقيم.

وأما فريق الكافرين، فمثلهم مثل التلميذ الذي لم يستطع المعلم بكل نصائحه ومحاولاته أن يهديه إلى الطريق القويم، وأن يربيه تربية صالحة، فيقول لأبيه: اتركه، فلا فائدة ترجى منه وليس بالإمكان إصلاحه. إن الكفر يكون بعد العرض، فهؤلاء قد كفروا بما عرض عليهم، فلم تعد تنفعهم نصيحة ولا إرشاد.

---

(١) سورة القصص، الآية (٨٨).
(٢) سورة الرحمن، الآية (٢٧).
(٣) سورة التوبة، الآية (٣٣).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيهِمْ أَأَنْذَرْتَهُم أَم لَم تُنْذِرهُم لا يُؤمِنونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِم وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلى أَبْصارِهِم غِشَاوَةٌ ولَهُم عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

أما المنافقون فالقرآن يوليهم اهتماماً أكبر، ويورد فيهم آيات أكثر، والمنافقون هم الذين يستغلون الدين لمنافعهم، أي أنهم يتظاهرون بالتدين، مع أنهم يبطنون الكفر:

﴿وَمِنَ النَّاس مَنْ يَقُولُ آمَنَّا باللَّه وَباليَوْم الآخِر وَمَا هُمْ بِمُؤمِنِينَ، يُخادِعون اللَّهَ وَالَّذِين آمَنُوا وَما يَخْدَعُون إلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[2]. إنهم يريدون أن يخدعوا الله والحق والمؤمنين. ولكن القرآن يقول إنهم فاشلون، فهم يحسبون أَنَّهم يخدعون الناس ولكنهم إنما يخدعون أنفسهم دون غيرهم، ثم يشرح القرآن أسلوب خداعهم فيقول:

﴿وَإِذَا لَقوا الَّذِينَ آمنُوا قالوا آمنَّا وَإِذَا خَلوا إلى شَيَاطينهِمْ قَالُوا إنَّا مَعَكم إنَّما نَحْنُ مُستَهْزِئُونَ﴾[3].

يتوهمون أَنَّهم أذكياء بقولهم لأهل الإيمان إنهم منهم، ولكنهم عندما يخلون إلى أصحابهم، الشياطين من أمثالهم، يؤكدون لهم أن أيمانهم ظاهري وأنهم معهم، وإنما هم يسخرون من أهل الإيمان. ولكن الله يؤكد:

﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُم فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[4].

فسخريتهم تلك سخرية بأنفسهم لأن الله سيهزأ بهم، فإن من طبيعة الدنيا أن يكون أمثال هؤلاء أضحوكة يتخبطون في عماهم، ثم يضرب الله بهم مثلاً، فيقول:

---

(1) سورة البقرة، الآيتان (٦، ٧).
(2) سورة البقرة، الآيتان (٨، ٩).
(3) سورة البقرة، الآية (١٤).
(4) سورة البقرة، الآية (١٥).

﴿مَثَلُهُم كَمَثَلِ الَّذي استوقدَ ناراً فَلمَّا أَضاءَت ما حَوْلهُ ذَهَب اللّهُ بنُورِهم وتركهم في ظُلماتٍ لا يُبْصرُونَ﴾[1].

إنهم كانوا يجرون خططهم الشيطانية، ويضعون عقولهم في خدمة أهوائهم وشرورهم (والعقل على كل حال، نور، مِثلما أن الحواس والغرائز أنوار هادية أيضاً). إن من يضع عقله في خدمة الشر وضد هداية الدين، كالذي يشعل في ظلام الليل ناراً ليهتدي بنورها في الصحراء، وهو يستفيد منها فعلاً في أول الأمر ويرى بها ما حوله، ولكن الله سرعان ما يطفئها ويتركهم في الظلمات:

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ﴾[2].

فهو يأخذ منهم حتى العين والأذن واللسان، لأنه إذا كانت العين مبصرة فإنها تستطيع أن تلحظ بصيصاً بادياً من بعيد فتستهدي به، وإذا كانت الأذن سامعة لأمكنها أن تسمع على بعد صوت أجراس بعير أو نفير سيارة فتدرك أن الطريق من هناك، وإذا كان اللسان طليقاً لأمكنه أن يصرخ ويستنجد، وقد ينجده عابر سبيل، ولكن هذه كلها تُسْلَب منهم أيضاً.

﴿أَوْ كَصَيّبٍ مِنْ السَّماءِ فيه ظُلُماتٌ وَرَعدٌ وَبَرقٌ يَجعلُون أصابِعهُمْ فِي آذانِهِم مِنَ الصَّواعقِ حَذَر المَوْتِ واللّهُ مُحيطٌ بِالكافِرِينَ﴾[3].

وهذا مثل أشد يضربه الله في القرآن لهؤلاء المنافقين، فثمة برق يخطف في السماء لحظة ويتلاشى، ولكنه مصحوب بالرعد، فيضع هؤلاء أصابعهم في آذانهم خوفاً، وتكون النتيجة أنَّهم لا يعثرون على الطريق ويبتعدون عن أهدافهم.

هكذا نجد أن القرآن يقرر بشكل حازم وحاسم أنَّ نهاية الخديعة فشل صاحبها، وحسرته وافتضاحه في الدنيا والآخرة، وأن خديعته لن تعود عليه

---

(١) سورة البقرة، الآية (١٧).
(٢) سورة البقرة، الآية (١٨).
(٣) سورة البقرة، الآية (١٩).

إلاّ بالمذلة والخسران، ولا يقر بأن العالم يديره الخداع. إن القرآن يرفض القول بأَنَّ التاريخ تسيره القوة والخدعة وتحركه الظلمة. بل إنَّ القرآن لا يرى في منطقه إمكان سيادة الشر والفساد والظلم على المجتمع عموماً، ثم يبقى ذلك المجتمع ويدوم. ولهذا يقول النبي الكريم ﷺ:

«المُلْكُ يَبْقَى مَعَ الكُفْرِ وَلاَ يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ».

وهذا يعني إننا قد نرى الظلم أحياناً يتبوأ مكاناً رفيعاً، كأن ترى، مثلاً، نادر شاه[1] الذي كان بحد ذاته ظلماً متجسداً في شخص، ولكن المجتمع ليس كله نادر شاه. ففي الوقت نفسه الذي يبني فيه نادر شاه من الجماجم منارة، فإنك لو توغلت بين أفراد المجتمع وقمت بإحصاء صغير، لأدركت أن المجموع ما زال الصدق فيهم يغلب الكذب، والأمانة تطغى على الخيانة، والعفة على الفساد. إن المجتمع ككل هو الذي يجب أن يؤخذ بعين الإعتبار، وعلى الأخص هيكله الأساس الأصيل.

٣ ـ آيات سورة الصّافات: في أواخر هذه السورة ترد آيات عن انتصار الأنبياء ورسالاتهم وحكمهم (هذا الموضوع يرد في آيات أخرى مختلفة من القرآن):

﴿وَلَقَد سَبَقَتْ كَلِمتُنا لعبادِنا المُرسَلين، إنَّهم لَهُمُ المَنْصُورُونَ وإنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الغالِبُون﴾[2].

تُرى هل يقصد بالانتصار هنا الانتصار العسكري؟ أي أنه إذا قامت بين نبي أو أتباع نبي، أو رجل من رجال الحق، أو ولي من أولياء الله، أو إمام وبين طرف آخر حرب، فإن الطرف الآخر يكون هو المهزوم دائماً؟ لا شك أن هذا ليس ما يقصد إليه القرآن، لأننا كثيراً ما نجده يتحدث عن قتل الأنبياء بغير حق:

---

(١) من الواضح أن المقصود هو محمد رضا شاه المقبور، لأن هذه المحاضرة قد القيت في عهد جبروته وطغيانه، فكان لا بدَّ من التمويه ـ المترجم.

(٢) سورة الصّافات، الآيات: ١٧١، ١٧٢، ١٧٣.

﴿إنَّ الَّذين يكفُرُون بِآياتِ اللَّهِ ويَقتلون النَبيِّين بِغيرِ حَقٍ ويَقتُلُون الَّذِين يأمُرُون بالقِسطِ من الناس. . . ﴾[1].

وعليه، فمن الواضح أن المقصود ليس النصر العسكري، بل إنَّ انتصار جند الله هو انتصار أهل الحق، لأن حربهم حرب عقائدية، فانتصارهم انتصار عقائدي أيضاً. صحيح أن الوجه الظاهري للآية يشير إلى وجود صدام عسكري، إلاّ أن الأمر ليس دائماً كذلك، فمرة تكون الحرب ذات طبيعة سياسية، مثل حروب سلاطين إيران مع الروم، فقد كان هؤلاء يريدون الإستيلاء على قسم من أراضي أولئك، وأولئك كانوا يريدون الشيء نفسه، وكان النصر مرة حليفاً لهؤلاء ومرة لأولئك. هنالك أيضاً الحروب ذات الطبيعة الإقتصادية، أي أن الطرفان يتحاربان للإستيلاء على منابع ثروات البلد الآخر، وتكثر هذه الحروب في أيامنا هذه، وعلى الأخص في المناطق التي لها أهمية استراتيجية. فما الذي يحمل الدول الكبرى على إبداء هذا الاهتمام الكبير بالشعوب الضعيفة أو باليمن الجنوبي الذي ليست له أهمية كبيرة بذاته؟ وحيثما توجد الثروات، ويوجد النفط، تتركز الاهتمامات أكثر، فمعظم الحروب دوافعها اقتصادية وتستهدف الاستيلاء على المصادر الاقتصادية ولا تستهدف التوسّع الإقليمي. فإذا كانت بريطانيا تحارب في الهند فليس لتوسيع رقعة أرضها، بل لكي تجعل من الهند سوقاً استهلاكية لتصريف بضائعها فيها، ولتنهب معادنها وثرواتها الأرضية.

وهناك حروب لها دوافع عقائدية، فهذه دولة تحمل عقيدة معينة وتريد أن تزيح عن طريقها العوائق، أو تريد فتح الطريق أمام عقيدتها لتنتشر فتثير اهتمام العالم. وهذا الإمام علي عليه السلام يصرّح قائلاً: إن حروب صدر الإسلام كانت ذات دوافع عقائدية، فيقول:

«وَحَملوا بصائرهم على أسيافِهِم».

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢١.

أي إنهم كانوا يريدون بالسيف أن ينذروا الناس، ولا شيء، غير ذلك. لم يكونوا يريدون الاستيلاء على شيء مما للناس، بل كانوا يريدون أن يعطوا، وما كانوا يريدون إعطاءه هو البصيرة والإدراك. فإذا قلنا: إن الأنبياء منتصرون فلسنا نقصد الانتصار العسكري. إننا إذا نظرنا إلى حرب الحسين ابن علي عليه السلام مع جنود يزيد وابن زياد من الناحية العسكرية، أي من حيث الوجه الظاهري، يعتبر الحسين مغلوباً وأولئك هم المنتصرون. ولكننا إذا نظرنا إلى طبيعة الصراع نجد أنها فكرية وعقائدية، أي أن حكومة يزيد كانت رمزاً يدل على السعي للقضاء على الفكر الإسلامي، فكانت حرب الحسين لإحياء الفكر الإسلامي. في هذه الحالة ينبغي أن نرى إن كان الحسين قد حقق ما قصد إليه أم لا. هل استطاع أن يحيي فكره في العالم أم لم يستطع؟ لقد استطاع. إنّ أربعة عشر قرناً قد انقضت، وذكرى نهضة الحسين تنال كل سنة انتصاراً جديداً، أي أن كل سنة عاشوراء، وتعود عاشورا، ومعنى (كل يوم عاشوراء) هو أن حرباً تشن كل يوم باسم الحسين على ظلم أو باطل، ويتم فيه إحياء حق وإجراء عدالة. هذا هو الانتصار، وهل ثمة انتصار أعلى من هذا؟ إن يزيد وابن زياد وأمثالهما يذهبون، والحسين والعباس وأمثالهما هم الباقون، باعتبارهم مُثُلاً، بالطبع لا باعتبار أشخاصهم. باعتبارهم أُناساً تمسكوا بحقهم في الاختيار وهيمنوا على مجتمعهم. نعم أولئك يموتون وهؤلاء يظلّون أحياء.

٤ ـ آيات سورة الأنبياء: الآيات ١٦ و ١٧ و ١٨ من هذه السورة تدور حول خلق السموات والأرض، وعلى أن نظام الوجود، بالمقياس الديني قائم على الحق، لا على الباطل:

﴿وَمَا خَلَقْنا السَّماء والأَرْضَ وَمَا بينهُما لاعِبِينَ، لَوْ أَرَدْنا أن نَتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْناهُ مَنْ لَدُنّا إنْ كُنّا فاعِلِينَ﴾[1].

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ١٦، ١٧.

ثم يقول:

﴿بَل نَقْذِفُ بالحَقِّ على الباطلِ فَيَدمَغُهُ فَإذَا هو زَاهِقٌ وَلَكُمُ الوَيْلُ مِمّا تَصِفُونَ﴾[1].

هذه الآية تكشف عن قوة الحق وضعف الباطل وتفاهته. قد يبدو الباطل غالباً في الظاهر، بصورة مؤقتة، إلاّ أن الحق ينطلق انطلاقاً ويزيله من الوجود. القذف يعني الإطلاق، فكأننا نصنع من الحق كمثل الرصاصة نطلقها على دماغ فينكسر ويتناثر، وعندئذٍ ترون أنَّ الباطل زائل لا محالة، وإنه لم يكن شيئاً، فهو زهوق. وقد استنتج بعضهم من هذه الآية أموراً أخرى وهي أنه بعد أن بقي الحق كامناً بسبب بروز الباطل مدة من الزمن، فإنه عندما ينبري لحرب الباطل يأتي باندفاع شديد يقتلع بنيان الباطل من أساسه، وهذا ما يفعله الله على يد البشر أنفسهم، فيرون الحق كالإعصار المفاجىء يداهم الباطل فيحطمه تحطيماً ويلقي به بعيداً. لاحظوا كيف إن نظرة القرآن إلى الحرب بين الحق والباطل نظرة متفائلة، ويقول: لا يخيفنكم مظهر الباطل هذا، ولا يعتورنكم اليأس من انتشاره، لأن الحق هو المنتصر في النهاية وإن الحق هو الغالب دائماً في نهاية المطاف:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذين آمَنُوا مِنكُم وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيستَخْلِفَنَهم في الأرضِ﴾[2].

لقد كان الحق والباطل على امتداد التاريخ في صراع مستمر، إلاّ أن القرآن يعد بانتصار الحق في النهاية على الباطل انتصاراً لا يبقي معه من الباطل أثراً، وهو يرى أن هذه سُنّة من سنن التاريخ. ولذلك فإنه يوصي الناس بالإيمان، وبألاّ يأسوا على شيء:

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ١٨.

(٢) سورة النور، الآية: ٥٥.

﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تحزَنُوا وأَنْتُمُ الأَعْلَونَ إنْ كُنْتُمْ مُؤمِنينَ﴾[1].

كونوا مؤمنين فإن لكم مركزاً رفيعاً، ولا تخشوا قلّتكم وكثرتهم، ولا تخافوا ثرواتهم المكدسة في الدنيا، ولا يأخذنكم الهلع من كثرة أسلحتهم واشتداد قوتهم، اعدوا أنفسكم بالإيمان والحق، كونوا مؤمنين حقاً ومع الحق، وعندئذٍ فإن النصر يكون حليفكم.

والنقطة الأخرى التي تستفاد من هذه الآية هي أن هذه الحركة الثورية قائمة على أساس من قوة الحق وحبّ الحق. ثورة قائمة بقوة الحق، لا بقوة المعدة، تستثير عبدة الحق لأنهم عبيد الحق، لا لأنهم عبيد البطن. يرى بعضهم أنه ما دام القرآن يدافع عن المستضعفين، فإن نظريته هي أننا يجب أن نعد جيشنا من الجياع لكي نشبع بطونهم. إن الأمر ليس هكذا. يقول القرآن إننا ننهض من أجل المستضعفين، إلاّ أن الناهضين قد يكونون من المستضعفين أنفسهم أوْ لا يكونون. بل إن القرآن لا يتقبل ممن يحارب في سبيل بطنه، فقد قال الرسول الكريم ﷺ:

«مَـنْ كانَـت هِجرتُهُ إلى مَالٍ أو امرأةٍ يُصيبُها فَهِجرَتُهُ إلىٰ ما يهاجر إليه».

فمن تكن هجرته في سبيل الله ورسوله، ينل أجره من الله ورسوله، يقول الإسلام إننا ننهض لكي نخلِّص المستضعفين، لا لكي نشبع بطونهم الجائعة. إننا نحرك قاطعاً من الإيمان وحب الحق، (بل نقذف بالحق على الباطل) أي أننا نصنع من الحق قـوّة ثورية ونرميها على الباطل. إن هذه القوة الثورية هي التي تنطلق كالقذيفة إلى قلب العدو. (بالحق) تعني بقوة الحـق، بأهل الحق، فتتحول تلك القوة إلى رصاصة تصيب دماغ الباطل، وإذا بالباطل لا وجود له، لأنه لم يكن شيئاً، بل كان طبلاً أجوف تهابونه.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣٩.

(فإذا هو زاهق) لا يقول القرآن إن الباطل يزهق، بل إن الباطل شيء زاهق، شيء زائل أصلاً.

٥ ـ آيات سورة الرّعد: يضرب الله في الآية ١٧ من هذه السورة مثلاً عميق المعنى للحق والباطل:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَت أَوْدِيةٌ بِقَدَرِها﴾[١].

لقد أنزل الله ماءً صافياً مباركاً بصورة مطر على الجبال والمرتفعات فجرى سيل في الوديان والأنهر وامتلأت:

﴿فَاحْتَمَل السَّيْلُ زَبَداً رابياً﴾[٢].

أي إن المياه علاها الزبد:

﴿وَمِمَّا يُوقِدُون عَلَيهِ في النَّار ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُه﴾[٣].

فهنا أيضاً زبد مثل ذاك يغطي سطح المعدن الذي يذيبونهُ ليصنعوا منه الحُلّي. فترى التافه الرخيص يطفو والثمين المفيد مخفياً تحته.

﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الحَقَّ وَالبَاطِلَ﴾[٤].

يرى بعض المفسّرين أنَّ المعنى هو هكذا: الله يضرب بالحق والباطل الأمثال، ويقول بعضٌ: هكذا يضرب الله الحق والباطل أحدهما بالآخر، أي هكذا يكون الصراع والصدام بين الحق والباطل كما يكون الصراع بين الماء والزبد:

---

(١) سورة الرعد، آية: ١٧.

(٢) سورة الرعد، آية: ١٧.

(٣) سورة الرعد، آية: ١٧.

(٤) سورة الرعد، آية: ١٧.

﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾[1].

بمصطلح الأدباء على تركيب هذه الجملة بقولهم: إن الحكم معلق بالصفة، أي أن الصفة تكون هي علة الحكم. فهو لم يقل إن الماء يبقى أو المعدن يبقى، بل يقول إن ذاك الجزء من الماء والمعدن الذي ينفع الناس يبقى، يبقى لكونه ينفع الناس، لكونه خيراً، لكونه مفيداً. أي أن البقاء يختص بالنافع المفيد، أما ما لا نفع فيه ولا فائدة، فهو متلاشٍ وزائل ومحكوم عليه بالفناء.

﴿كَذَٰلِكَ يضربُ اللَّهُ الأمثالَ﴾[2].

ثمة نقاط تتضح لنا من هذا المثل الملفت للنظر:

أ ـ زيف الباطل ظاهري وأصالة الحق:

﴿فاحتمل السيل زبداً رابياً﴾. أي أن الزبد يطفو على سطح الماء ويغطيه، فإذا جاء جاهل بالحقيقة لا يرى سوى الزبد الهائج المتحرك، ولا ينتبه للماء تحته، مع أن الحركة والثورة للماء، لا للزبد. ولكن بما أن الزبد هو الطافي على سطح الماء، فإن العين التي لا تبصر غير الظاهر ولا تتعمق إلى ما وراء ذلك، لا ترى سوى الزبد.

كذلك هو الباطل الذي يحجب الحق ويغطي وجهه، بحيث أنَّه إذا نظر أحد إلى سطح المجتمع ولم يغص إلى الأعماق، فلا يبصر سوى الشخصيات البارزة ممن يملؤون العين. فمثلاً إذا رجعنا إلى القرن الثالث عشر في إيران، فإن أول شخص يستلفت نظرنا هو (ناصر الدين شاه)، وقد نظن إن جميع الناس كانوا على شاكلته، مع أنه لو كان الأمر كذلك لما كان اليوم لإيران وجود. لو كان الناس (هارون الرشيد) ويملكون طبيعة هارون الرشيد

---

(١) سورة الرعد، آية: ١٧.
(٢) سورة الرعد، آية: ١٧.

لاستحال بقاء مجتمع إسلامي، لأن هارون الرشيد كان مظهراً من مظاهر الظلم والجور والاعتداء والخداع واتباع الشهوات والفحش والقذارة. فلو ذهبنا على عهده إلى القرى والأرياف في البلاد، فهل كنا نرى جميع الناس مثل هارون الرشيد نفسية وأخلاقاً وعملاً؟ هل كان كل عامل وفلاح وتاجر وصاحب حرفة أو فن هارون بنفسه؟ أي هل كان كل امرىء يكذب على صاحبه، ويخونه، بغير وازع من عفّة وتقوى؟ لا شك أن الحال لم تكن هكذا أبداً. فهارون الرشيد نفسه كان يعيش على ما كان الشعب يتحلى به من صدق وأمانة وحق وحقيقة. إذن حتى لو كان هناك ألف هارون الرشيد، فلن يكونوا معياراً يقاس عليهم فيحكم من خلالهم بغلبة الشر على الخير.

إنك لو نظرت إلى هذه المسيحية المحرّفة وذهبت إلى الريف المسيحي، فهل أن كل قسيس ترونه لا بدَّ أن يكون إنساناً فاسداً قذراً؟ لا والله، بل إنَّ من بينهم أكثر من سبعين أو ثمانين بالمئة من ذوي الإحساس المؤمن النقي الخالص وممن منحوا الناس بإسم المسيح وبإسم مريم العذراء، كثيراً من روح التقوى والصدق والطهارة. فهم ليسوا مقصِّرين، بل هم من أهل الجنة، وكذلك قسيسهم يذهب إلى الجنة. إذن يجب أن لا يحسب رجال الدين الحاكمون الفاسدون والباباوات على الغالبية العظمى من المبشرين المسيحيين وأتباع المسيح.

إن هذا الذي نراه طافياً على السطح ليس سوى ذلك الزبد الرابي على وجه الماء. ولكن ما أن يتعمق المرء في دراسة أكثرية المجتمع يجد أن الذين لم يستلفتوا نظره هم من كانوا، في الواقع، يديرون عجلة المجتمع، ويرى هؤلاء أقرب إلى الحق والصدق والأمانة. إن هذا السائق الذي يطوي المسافات بين المدن، مخاطراً بحياته، حتى ينال ١٥٠ أو ٢٠٠ تومان، أو ذاك الفلاح الذي يكد ويكدح دائماً ليقيم أود عياله، أترى الشر فيه وفي أمثاله يغلب الخير؟ أبداً. إن معظمهم ما يزالون على فطرتهم الإسلامية والإنسانية التي فطروا عليها. هذه الكثرة الكاثرة من العمال الذين يعملون في المصانع،

عندما يختلط بهم المرء يأخذه العجب: كيف يمكن لهؤلاء وهم على حالتهم هذه، أن يظلوا متفائلين يحسنون الظن بمجتمعهم وبدينهم، وما يزال الإيمان يعشش في صدورهم. وعليه، فإن المجتمع يؤلف أكثريته أُناس يغلب الخير فيهم الشر. وإن لحظت شيئاً من الفساد في بعضهم، فذاك ناشىء من الجهل والقصور لا التقصير، وهو زائل فلا يمكن اعتبار أمثال هؤلاء الذين لا يدركون مقصرين ووضعهم إلى جانب المفسدين والمخربين والمنحرفين، وهكذا نجد أن الأصالة للحق وللنظام، كما لماء يجري تحت الزبد، فالمجتمع يتقدم بهما إلى الأمام، ولكن الباطل لخفته وهشاشته يبقى ظاهراً للعيان على السطح فحسب.

ب ـ ذاتية الحق وعرضية الباطل:

إن النقطة الأخرى التي ندركها من هذا المثل القرآني هي أن الباطل يظهر كتابع طفيلي للحق، ويتحرك بقوة الحق، أي إنَّ القوة المحركة أولاً وبالذات ليست من عنده، إنما هي للحق، والباطل يتحرك بها ثانياً وبالعَرَض.

إن الزبد الطافي على سطح الماء لا يتحرك بقوته الذاتية، بل محركه هو الماء باندفاعه وقوته. إذا ظهر معاوية وارتكب كل تلك الأعمال الباطلة، فإن تلك القوة الاجتماعية لم يوجدها معاوية، وإن الطبيعة الحقيقية لتلك القوة ليست كطبيعة معاوية، ولا يستبطن المجتمع ماهية مثل ماهيّة معاوية، بل هناك المعنويات، غير أن معاوية ركب تلك القوة. ويزيد الذي قتل الحسين قال: (قُتِلَ الحسين بسيف جدّه). وهذا صحيح من جهة، أي أنهم استغلوا قوة النبي ﷺ وقتلوه بها، ذلك إنهم كانوا يثيرون الناس بمناداتهم: يا خيل الله اركبي وبالجنة أبشري. قال الإمام الباقر عليه السلام: لقد اجتمع ثلاثون ألف رجل لكي يقتلوا جدنا الحسين عليه السلام و(كل يتقرب إلى الله بدمه) لأنهم كانوا يحسبون يزيد خليفة رسول الله، وأنَّ الحسين قد خرج عليه، فلا بدَّ من حربه، فسيف الحق هنا بيد الباطل يضرب الحق به، وهكذا يستعمل الباطل

قوة الحق، كالدمّلة إذ تتغذى على دم الإنسان، فهي تكبر يوماً فيوماً ويضعف الإنسان يوماً فيوماً ويصفر لونه وتغور عيناه وتنهار قواه.

يقول القرآن: عند جريان السيل، فإن ما يتحرك، وأن ما فيه القوة التي تزيح كل ما يقف في طريقه هو الماء. ولكنك لا تراه، وإنما ترى الزَّبد الذي يغطيه فتظن أنه هو المتحرك القوي. ولكن لولا الماء لما استطاع الزبد أن يتقدم خطوة واحدة. إنما هو قد ركب متن الماء مستفيداً من قوة حركته. هكذا الباطل في الدنيا، إنَّه دائماً يستغل قوة الحق. فالصدق حق والكذب باطل، ولولا وجود الصدق في العالم لما كان للكذب وجود. أي إذا لم يوجد في العالم شخص واحد يقول الصدق، وكان كل الناس يكذبون ـ الأب على إبنه، والإبن على أبيه، والزوجة على زوجها، والزوج على زوجته، والرفيق على رفيقه، والشريك على شريكه ـ فلن يستطيع الكذب أن يحقق مرامه، لأن أحداً لا يصدق أحداً. لماذا نلاحظ أن الكذب نافع أحياناً ويفيد الناس في بعض الأوقات؟ ذلك لأن الصادقون كثيرون في العالم، لأن الكاذب يسمع الكثير من الصدق من نفسه ومن غيره، فإذا كذب الكاذب حسبه السامع صادقاً فينخدع به، وهذا يعني أن تلك الكذبة قد استمدت قوتها من الصدق. ولولا وجود الصدق لما كذب أحد، لأن السامع يعتبر الكذب صدقاً، فينخدع به، وإلاً لو عرفه كذباً لما أولاه اهتماماً. كذلك الظلم، إذ لولا وجود العدل في العالم لما كان للظلم وجود. إذا لم يثق أحد بأحد مطلقاً، وإذا سعى كل شخص لكي يسرق الآخر، عندئذٍ ما كان بإمكان أظلم الظالمين أن يسرق من أحد شيئاً لأن الظالم في ظلمه يعتمد على الوجدان والشرف والثقة والاطمئنان المتبادل بين الذين يرعون حق الانصاف والأخوة والمساواة فيما بينهم، فيستفيد هو من تلك الصفات، إذ أنها هي التي تحافظ على قواعد المجتمع، فبوجودها يستطيع السارق أن يسرق. لو أنك استمعت إلى إذاعات العالم لما سمعت أياً منها تشيد بذكر طاغية على أنه طاغية، أو تقول إننا نريد أن نظلم وأن ننهب ثروات الشعوب، بل نراها جميعاً لا حديث لها إلاّ السلام، وإلاّ الحرية، وإلاّ الدفاع عن حقوق البشر، مع أن من

المحقق أن أكثريتها، إن لم يكن كلها، تكذب. أي أنها تريد أن تعيش في ظل تلك الصفات والأسماء، ففي ظل الحرية هم يقتلون الحرية. ولقد قيل: (أيتها الحرية، كم من جرائم ترتكب في الدنيا باسمك). هذا هو معنى أن يعيش الباطل على الحق. لقد استمد كل من ناصر الدين شاه وهارون الرشيد ومعاوية قوة غاشمة طاغية من قوة الحق عند الناس، وإلاّ فإنهم بذواتهم لم يكونوا أقوياء.

سمعت مرة حكاية أرى الموقع مناسباً لذكرها: يقال إن أحد علماء مقاطعة فارس قدم إلى طهران، وسرقت نقوده في أحد الفنادق، فبقي حائراً لا يدري ما يصنع لأنه لم يكن يعرف أحداً في طهران، ولكن لحاجته إلى النقود، يخطر له أن يخط عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر بخط جيد وعلى ورق ممتاز ويقدمه إلى الصدر الأعظم رئيس الوزراء في طهران، فيكون قد ضرب عصفورين بحجر: إسداء النصح للوزير والحصول على ما يسّد حاجته.

يتحمل هذا العالم الكثير من العناء في كتابة الرسالة ويطلب موعداً لمقابلة الصدر الأعظم، ويدخل عليه، فيسأله الأخير: ما هذا؟ فيقول: هذا عهد أمير المؤمنين إلى مالك الأشتر. فيفكر الصدر الأعظم برهة، ثم ينشغل بأموره. فيظل صاحبنا جالساً مدة من الزمن، ثم يطلب الإذن بالانصراف، فيقول له الصدر الأعظم: كلا اجلس الآن. فيجلس هذا الرجل المحترم، ويأتي الناس ويذهبون، ويبلغ هذا الوقت أواخره، فينهض للخروج، فيكرر عليه الصدر الأعظم الطلب قائلاً: كلا، اجلس، إن لنا بك حاجة، ويذهب الجميع إلاّ الخدم، فيقوم للذهاب مرة أخرى، ومرة أخرى يطلب منه الصدر الأعظم البقاء، ويأمر الخدم بالخروج وبإغلاق الباب وعدم السماح لأحد بالدخول، ثم يطلب من العالم الاقتراب منه. وعندما يجلسه بجانبه، يسأله: لم كتبت هذا؟ فيقول: بما أنك الصدر الأعظم وأردت أن أقدم لك خدمة، لم أجد خيراً من تقديم عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر، ذلك العهد الذي يعتبر دستور الحكم بموجب الموازين الإسلامية، فيضع الصدر الأعظم فمه

على أُذن العالم ويهمس سائلاً: هل عمل علي عليه السلام بهذا أم لا؟ فيقول العالم: نعم، لقد عمل به. فيسأله: إذا كان قد عمل به، فهل حصد غير الهزيمة؟ ماذا كان نصيبه، حتى تأتي أنت لتطلب مني أن أعمل به؟ فقال العالم: لِمَ لَمْ تسألني هذا السؤال أمام الناس، وسألتنيه بعد أن ذهب الجميع؟ بل إنك أخرجت حتى الخدم وقربتني وسألتني همساً. فمن تخشى؟ أتخشى هؤلاء الناس؟ وَلِمَ تخشاهم؟ ألست تخشى فيهم علياً، هذا الذي ما زال مستولياً على أفكارهم؟ أين معاوية الآن؟ معاوية الذي كان يعمل مثلما تعمل أنت. أنت نفسك مضطر إلى لعن معاوية، إذن، فعلي لم يهزم، ومنطق علي ما يزال يجتذب الأتباع، وما يزال الحق منتصراً.

كان هذا مجرد مثل، ولكنه يبين الواقع.

إن للإمام علي عليه السلام كلاماً يقول فيه:

«إنَّما بَدْءُ وقُوعِ الفِتنِ أهواءٌ تُتبَعُ».

أي إنَّ بعضهم يقع تحت تأثير أهوائه ورغباته، ومن ثم ينحرف عن عبادة الله إلى عبادة أهواء النفس، ويسعى لتحقيق ما تزينه له نفسه وتمليه عليه أهوائُه.

«وأحكامٌ تُبتَدَع».

فيأخذ بسنّ سُنَنٍ ما أنزل الله بها من سلطان للوصول إلى ما تهوى نفسه، مستخدماً في ذلك قوة الحق، إذ إنَّه يُلبس بدعه لبوس الدين، لأنه يعلم أنه إنما يستمد القوة بذلك، إذ لو أراد أن يعلن رغبته عارية لما قبل ذلك منه أحد، ولذلك فإنه يقول ما يريد باسم الدين، وقد يستشهد على كلامه بآيات من القرآن الكريم، أن الآية الفلانية تقول كذا في تأييد كلامه. أو أنه يضع حديثاً من عنده على لسان النبي الكريم بأنه قال كذا، أو إن الإمام جعفراً الصادق قال كذا. أي أنه يستفيد من قوة القرآن والنبي والإمام ويضع علامة الحقيقة على ما لا يمت إليها بصلة.

«يُخالِف فيها كتابَ الله، ويَتولّى عليها رجالٌ رجالاً على غَيْرِ دِين الله».

عندئذٍ يتحد أفراد ويتفقون في إقامة حزب أو جمعية ولكن لا على دين الله، بل على أساس تلك البدعة[1]. وهم، لكي يدافعوا عن تلك البدعة، ينشرونها بين الناس باسم الدين. ثم يشير الإمام إلى فلسفة الأمر فيقول:

«فَلَوْ أنَّ الباطِلَ خَلَصَ مِنْ مِزاجِ الحَقِّ لم يَخْفَ عَلَىٰ المُرتادِينَ».

أي، لو أنَّ الباطل لم يمتزج بالحق، ما كان (المرتادون)[2] من الناس ينحرفون، إذ إنَّ معظم الناس هم طلاّب حق، ولكنهم إذ يرون الباطل ممزوجاً مع الحق، يختلط عليهم الأمر، وتتشابك أمامهم الأمور، أي أنهم يأخذون الباطل على أنه الحق، ويشترون الباطل لأنهم يرون عليه شارة الحق. فإذا انفصل الباطل عن الحق ولم يمتزج معه، ما خفي شيء على المرتادين وطالبي الحق، لأن أغلب الناس يريدون الحق، لا الباطل.

«وَلَو أنَّ الحقَّ خَلُصَ من لَبْس الباطِلِ انقطَعَتْ عنهُ ألسُنُ المعانِدينَ».

فلو نزع الباطل لبوس الحق، وتحرر الحق من آثار الباطل، لقصرت ألسنة السوء، وذلك لأنه عند اختلاط الباطل بالحق، يحسب بعضهم الباطل حقاً، ثم عندما يصطدمون بآثاره السيئة، يأخذون بالتقوّل على الدين وذمّه

---

(١) المقصود من البدعة هنا الابتداع في الدين، لا المعنى العام الذي يعني مطلق الإتيان بجديد. والبدعة في الدين تعني إظهار ما ليس من السُنة ولا من الدين وكأنه جزء منهما. . إن هذا النوع من الابتداع في الدين حرام وباطل. من ذلك مثلاً، عندما كان أبو هريرة والياً على مكة، أتى رجل مسكين بكمية من البصل من عكا ليبيعها في مكة، ولكن أحداً لم يشتر منه البصل وقد أوشك على التلف، فتوسل الرجل بالوالي، وأغراه في أن يروي حديثاً ولو مكذوباً عن رسول الله ﷺ في فضل بصل عكا، فصعد أبو هريرة المنبر وقال: (سمعت حبيبي رسول الله يقول: من أكل بصل عكة بمكة وجبت له الجنة) فتكالب الناس على البصل حتى اشتروه كله.

(٢) وهم الحنفاء الذين أشار إليهم القرآن.

واعتباره فاسداً، بغير أن يدركوا أنَّ تلك الآثار السيئة والمفاسد التي كرَّهتهم في الدين هي للباطل، لا للدين والحق، فالحق المحض لا يسلك سلوكاً يحمل المعاندين على قول ما يسيء إليه.

إن سيرة معاوية تكشف عن هذه الحقيقة. فما الذي حدث حتى استطاع معاوية أن يتسنّم دست الخلافة؟ لقد حقق معاوية ذلك بقوة الحق، بقوة الناس المرتادين الحنفاء طالبي الحق والحقيقة ممن دخلوا الإسلام حديثاً وكانت قلوبهم تهفو إليه. عندما أدرك معاوية أن خطر القتل يحيق بعثمان على أثر انحرافاته، لم يقدم له أي عون، لأنه لم يكن يبحث عن عثمان، بل عن الرئاسة والتزعم، ففكر ملياً، ورأى إن عثمان مقتولاً خير له منه حياً. لذلك فقد بعث بعيونه لكي يأتوه بشيء من عثمان بعد مقتله، بقميصه الملطخ بالدم، أو بيد مقطوعة منه أو أصبع. فما أن جاءه ما أراد حتى أسرع يرفع قميص عثمان على مدخل الشام أو على المسجد الجامع في دمشق، وصعد المنبر وراح يذرف دموع التماسيح، منادياً: أيها الناس، لقد قتلوا خليفة رسول الله مظلوماً، وهذا هو قميصه الملطخ بدمه شاهد على ذلك. فتعالى عويل الناس بالبكاء، وظلّ معاوية يستذرف دموع هؤلاء الناس أياماً، وهو يشيد بمناقب الخليفة المقتول ظلماً، ويردد عليهم هذه الآية الكريمة:

﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظلوماً فَقَدْ جَعَلنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فلا يُسْرِفْ فِي القَتْلِ إنَّه كان مَنصوراً﴾[1].

ويسائلهم: أيها الناس، أترون أن نسكت على ارتكاب هذه الجريمة الكبرى بحق الإسلام؟ فيضج الناس قائلين: لا، إننا بأموالنا وأرواحنا للجهاد حاضرون. وهكذا يجمع الناس ويتحرك لقتال علي عليه السلام. إذن فقوة معاوية لم تكن قوة ذاتية، إنما استغل قوة النبي صلى الله عليه وآله، وقوة القرآن. ثم يرسل معاوية إلى الناس (زياد بن أبيه) ذلك الجلاد السفاح، فماذا ترى الناس يقولون؟

---

(١) سورة الإسراء، آية: ٣٣.

يقولون: هوذا الإسلام، هوذا الدين، انظروا أفعال الحاكم الإسلامي. وهكذا يطول لسان المعاندين.

بعد ذلك يقول الإمام:

«وَلكِنْ يُؤخذُ من هَذا ضِغث[1] ومِنْ هذَا ضِغث فيمزجان».

كالذي يخلط القمح بالدّخن ويبيعه للناس باسم القمح، فيأكله الناس بغير علم، ثم يدركون الخديعة عندما يتبين أثر ما أكلوه فيهم.

«فَهُنالِك يَسْتَولي الشيطانُ على أوليائِهِ وينجُو الَّذينَ سبقَت لهم من الله الحُسنى».

وهذا يعني إن وسيلة الشيطان هي الحق أيضاً، الحق المخلوط بالباطل، الباطل المتلبس بلباس الحق. وهذا هو المعنى في الآية حيث يتغذى الباطل على الحق، بغير أن تكون له قوة ذاتية، إنما هو يستمد قوته من قوة الحق، فلولا وجود الماء لما استطاع الزبد أن يسير خطوة واحدة. إن ما ترونه من حركة الباطل إنما هو لكونه يمتطي متن الحق. وهكذا يكشف القرآن عن زيف الباطل وخوائه وتفاهته.

ج ـ غلبة الباطل الظاهرية وحتمية انتصار الحق:

إن للباطل، من حيث الظاهر المحسّ وليس من حيث التحليل والتعقل، جَوَلاناً وحركة، خذ مثلاً صبياً لم ير سيلاً في حياته فلا يعلم ما هو، ومن أين يأتي وإلىٰ أين يذهب. فهذا الصبي لا يرى من السيل إلاَّ الزبد المتحرك، ولا يخطر له أن هناك شيئاً آخر يتحرك تحت الزبد. أي أن الظاهر الواسع الشامل يختص بالزبد، بالباطل. ولكن هذا يكون في النهاية مغلوباً.

يقول القرآن: فلتكن نظرتكم أوسع وأبعد مدى، فلا تحكموا على المجتمع بمرآه الظاهري. أي إذا أردتم معرفة تاريخ قرن مضى، فلا تنظروا إلى ناصر الدين شاه، بغرامياته، ومجالس طربه وظلمه لتقولوا إن الوضع قبل

---

(١) الضِغث قبضة من حشيش مختلط فيها الرطب باليابس ـ المترجم.

مائة عام كان هكذا. لا تتخذوا من هذا نموذجاً لمعرفة جميع الناس ولا تعتبروا ناصر الدين شاه مرآة تعكس صور الناس جميعاً.

فلو كان الأمر كذلك، فكيف تستطيعون تفسير الفتوى التي أصدرها الميرزا الشيرازي في تحريم التبغ والآثار العظيمة التي خلفتها تلك الفتوى؟ لقد كان ناصر الدين شاه وصدره الأعظم يستغفلان الناس لمصلحتهما ويمنحان الأجانب ما يريدون من امتيازات، فيحس نفر من رجال الدين الواعين في طهران وفي غيرها من المدن بما يراد بالناس، فيرفعون أصواتهم اعتراضاً وتنبيهاً للناس بحيث يرجع الصدى إلى إيران من سامراء في فتوى الميرزا الشيرازي المعروفة، فيكون وقعها كالقنبلة إذ تتفجر، وينتفض الناس ضد ناصر الدين شاه وضد منح امتياز التبغ للشركات الأجنبية. هذا يدل على أن الحكم في أعماق الباطل كان للإيمان وللحق. بل إن نسوة ذلك الزمان، اللواتي كن يغطين وجوههن (بالبيجه) ويصعب عليهن الخروج إلى الشارع، خرجن، مثل نساء صدر الإسلام، يحرضن الرجال على المقاومة والحرب، وإلاّ فلن يكون من حقهم العودة إلى بيوتهم وإلى أحضانهن. وهذا يدل أيضاً على أن ناصر الدين شاه لا يمثل أهل زمانه. صحيح أن الناس يومئذٍ كانوا سذجاً غير واعين، ولكن كونهم كانوا كذلك لا يعني أنَّهم كانوا أشراراً. لقد كان الحكام يسعون لإبقاء الناس على الجهل، ولكن الناس لم يكونوا جميعاً أشراراً فاسدين. ولئن رجعنا مائة سنة أخرى لرأينا نادر شاه الذي كان يصنع من الجماجم منائر. فهل يجوز أن نعتبر نادر شاه هذا نموذجاً يمثل أهل ذلك الزمان؟ القرآن يقول: لا. إن أمثال هؤلاء الأشخاص الذين يظهرون في التاريخ إنما يمثلون الزبد الطافي على الماء، فلا تجعلوهم معياراً للحكم، إذ لو كان جميع الناس مثل نادر شاه شراً وظلماً لانهار ذلك المجتمع من أساسه. فالقرآن يقول: لو كان الناس كلهم على تلك الشاكلة من الظلم والفساد والشر والكذب لأهلكنا ذلك المجتمع برمته، فمجتمع هذا شأنه لا يمكن أن يدوم له وجود، بل يهلك فوراً. لماذا يذكر القرآن هلاك الأقوام الغابرة؟ إنَّه يقول: كانت قبلكم أقوام، وعندما كثر فيهم الأشرار، اقتلعناهم

اقتلاعاً من جذورهم. وعليه، إذا كان مجتمع ما باقياً، فذلك يدل على أن الأكثرية ليست فاسدة، بل الأقلية هي الفاسدة، وهي لا تعدو أن تكون الزبد فوق سطح الماء.

إن الباطل يكون في صورة مؤقتة، مقدار جولة، صورة مظهر من المظاهر، ويكون سريع الاضمحلال والتلاشي. ثمة أحاديث ذهبت مثلاً. من ذلك: للحق دولة وللباطل جولة. أو: للباطل جولة ثم يضمحل.

يتضح هنا أيضاً أنّ الباطل يظهر من الحق، بمثلما أن الزبد يظهر من الماء، وبمثلما أن الظل يظهر من الشاخص، فمعلوم أنه لولا وجود الحق لما كان باطل، إذ إنَّ الباطل يسعى لكي يحيا بإسم الحق وتحت ظله وفي ضوئه. والحق كالماء الجاري الذي يلتقي في مسيره كثيراً من الشوائب والأقذار التي يجرفها معه، فترتطم هذه بما حولها، فيظهر الزبد. إنها ظاهرة طبيعية لجريان الماء!.

الاجتهاد في الإسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كانَ المُؤمنون لِيَنفروا كافَّةً فلولا نفر مِن كُلِّ فِرقةٍ منهم طائفةٌ ليَتَفقَّهوا في الدين ولِيُنذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلَّهم يحذرون﴾[1].

ما الاجتهاد؟:

قضية الاجتهاد والتقليد أصبحت في الوقت الحاضر قضية اليوم، فكثير من الناس يتساءلون، أو يفكرون في أنفسهم، عما يعنيه الاجتهاد في الإسلام؟ ومن أي جانب من جوانب الإسلام ظهر؟ لماذا التقليد واجب؟ ما شروط الاجتهاد؟ ما واجبات المجتهد؟ ما وظائف المقلِّد؟.

إن الاجتهاد باختصار، يعني أن تكون للمرء نظرته في الدين. إلاّ أن عندنا، نحن الشيعة، نوعين من النظر والتعمق في الأمور الدينية: المشروع والممنوع، كما أن التقليد أيضاً يقسم قسمين: مشروع وممنوع.

الاجتهاد الممنوع:

أما الاجتهاد الممنوع في نظرنا فهو الذي يعني وضع القوانين وتشريعها، أي أن يقوم المجتهد بوضع حكم .اعتماداً على فكره ورأيه الخاص، دون أن يكون موجوداً في الكتاب والسنّة. وهذا ما يصطلح عليه باسم «العمل بالرأي» وهذا النوع من الاجتهاد ممنوع عند الشيعة، ولكن

(١) سورة التوبة، آية: ١٢٢.

يجوزه أهل السنة، فهم عندما يذكرون مصادر التشريع والأدلة الشرعية يقولون: الكتاب والسنَّة والرأي والاستحسان الخ، فيجعلون الرأي ـ وهو الاجتهاد في الرأي عندهم ـ في مصاف الكتاب والسنة.

إن اختلاف وجهة النظر هذه تنبع من قول أهل السنة إن الأحكام التي شرعها الكتاب والسنة أحكام محدودة ومتناهية، في حين أن الوقائع والحوادث التي تقع لا حدود لها، فلا بدَّ إذن من مصدر آخر غير الكتاب والسنة لتشريع الأحكام الإلهية، وهو هذا الذي يعرف بالاجتهاد في الرأي. وهم يوردون عدداً من الأحاديث النبوية الشريفة بهذا الشأن، منها مثلاً: إنه عندما أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن سأله: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أَجتهد رأيي»[1] أي أنه يستند إلى تفكيره ورأيه الخاص. وهناك روايات أخرى يروونها أيضاً.

إلاَّ أن أهل السنة يختلفون في معنى «الاجتهاد في الرأي» وكيف يجب أن يكون. فالشافعي في كتابه المعروف «الرسالة» ـ وهو أول كتاب مبوّب كتب في أصول الفقه، وقد رأيته في مكتبة المجلس ـ يفرد باباً باسم «باب الاجتهاد» يصرّ فيه على أن الاجتهاد المذكور في الأحاديث هو «القياس» حصراً. والقياس يعني أن نأخذ بعين الاعتبار الحالات المشابهة وأن نصدر الحكم في القضية الجديدة بموجب هذا القياس.

إلاَّ أن بعضاً آخر من رجال السنة لم يقصروا الاجتهاد في الرأي على القياس، بل أضافوا إليه «الاستحسان». وهذا يعني إننا ـ بصرف النظر عن الموارد المشابهة ـ نرى ما هو أقرب إلى العدالة والحق، وما يرتضيه عقلنا وذوقنا، فنحكم على وفق ذلك. وكذلك الأمر في «الاستصلاح» والمقصود به

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني/ ٢٠٢.

تقديم مصلحة على مصلحة أخرى، وكذلك «الاجتهاد في قبال النص» وهذا يعني أنه على الرغم من ان حكماً يمكن أن يكون قد ورد في نص ديني، أو في آية من الآيات، أو في حديث من الأحاديث النبوية المعتبرة الواصلة إلينا من الرسول الكريم ﷺ، فإننا لمناسبة ما، يحق لنا أن نصرف النظر عن مدلول النص، ونأخذ باجتهادنا في مقابله. إن أياً من هذه المقولات يحتاج إلى مزيد من البحث والتفصيل، ويثير موضوع الشيعة والسنة. إن هناك كتباً عديدة قد كتبت في مسألة الاجتهاد في قبال النص، ولعلَّ خير ما كتب في ذلك هو هذه الرسالة الأخيرة التي كتبها العلامة الجليل المرحوم السيد شرف الدين رحمة الله عليه، تحت عنوان «النص والاجتهاد».

هذا الاجتهاد في نظر الشيعة غير مشروع. يرى الشيعة وأئمة الشيعة أن أصل الموضوع ـ أعني القول بأن أحكام الكتاب والسنة ليست وافية، فتكون عندنا حاجة إلى الاجتهاد في الرأي ـ ليس صحيحاً. هناك أخبار وأحاديث كثيرة تؤيد كون أن حكم كل شيء قد ورد في الكتاب والسنة. ففي كتاب «الكافي» وبعد باب البدع والمقاييس يأتي باب تحت هذا العنوان[1]: «باب الرد إلى الكتاب والسنة وإنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج إليه الناس إلاّ وقد جاء فيه كتاب أو سنة» والمعروف عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنهم منذ القديم كانوا يخالفون القول بالقياس والاجتهاد بالرأي.

لا ريب في أن قبول القياس والاجتهاد بالرأي وعدم قبولهما يمكن بحثه من منظورين اثنين:

ـ **المنظور الأول:** هو وكما قلت، يعتبر القياس والاجتهاد بالرأي مصدرين من مصادر التشريع الإسلامي فندخلهما ضمن الكتاب والسنة، فنقول إنه يمكن أن يكون حكم من الأحكام لم يشرعه الوحي، فعلى المجتهدين أن يبينوا ذلك برأيهم.

---

(١) أصول الكافي: ١/٥٩ وما بعدها.

ـ **والمنظور الثاني**: هو اعتبار القياس والاجتهاد بالرأي وسيلتين لاستنباط أحكام فعلية، بمثل تعاملنا مع الوسائل والطرق الأخرى، كالخبر الواحد. وبعبارة أخرى، يمكن أن نعطي القياس جانباً موضوعياً أو جانباً أسلوبياً.

أما في فقه الشيعة، فإن أياً من الجانبين المذكورين لا اعتبار له. فالأول من زاوية إننا لا نجد حكماً لم يشرع (ولو بصورة كلية) في الكتاب أو السنة، والثاني لأن القياس والرأي من التخمينات التي كثيراً ما تشط، وهذا هو أساس الاختلاف في هذه المسألة بين الشيعة والسنة، وهو يتعلق بهذا الجانب الأول فحسب، إذ يبدو أن الجانب الثاني ازداد شيوعاً واشتهاراً عند الأصوليين.

إن حق «الإجتهاد» لم يدم طويلاً عند أهل السنة، ولعلَّ سبب ذلك يعود إلى المشاكل التي ظهرت عند تطبيقه تطبيقاً عملياً، إذ لو استمر تطبيق هذا الحق، وخاصة إذا جوزنا «الاجتهاد في قبال النص» والتصرف في النصوص، وراح كل يتصرف بحسب رأيه وتأويله، لما بقي شيء من الدين. فلعلَّ هذا هو السبب الذي أسقط حق «الاجتهاد» المستقل، واستقرار رأي علماء أهل السنة على حمل الناس على الاقتصار في تقليد الأئمة الأربعة المجتهدين المعروفين: أبي حنيفة، والشافعي، ومالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، ومنع الناس من اتباع غيرهم، وقد بُدىء بهذا في مصر، في القرن السابع، ومن ثم عُمل به في سائر البلاد الإسلامية.

الإجتهاد المشروع:

بقيت كلمة «الاجتهاد» بهذا المعنى الذي ذكرناه، أي بمعنى العمل بالقياس والاجتهاد بالرأي الممنوع عند الشيعة، معمولاً بها حتى القرن الخامس. وكان علماء الشيعة يفردون في كتبهم باباً باسم «باب الاجتهاد» لكي يفندوا ذاك المعنى ويمنعوه ويعلنوا بطلانه، كالشيخ الطوسي في

«العدّة»، إلاً أنَّ معنى هذه الكلمة خرج عن الاختصاص تدريجياً، بحيث إن علماء أهل السنة أنفسهم، مثل ابن الحاجب في «مختصر الأصول» الذي شرحه «العضدي» والذي كان حتى وقت متأخر من كتب الأصول المعتمد تدريسها في الجامع الأزهر. ولعلَّه ما يزال كذلك، وقبله الغزالي في كتابه المعروف «المستصفى»، لم يستعملوا كلمة «الاجتهاد» بمعناها الخاص بحيث تتمكن في صلب الكتاب والسنة، بل استعملوها بمعناها العام الدال على مطلق الجهد والسعي للوصول إلى حكم شرعي، بمعنى «استفراغ الوسع في طلب الحكم الشرعي». فبموجب هذا التعريف يكون الاجتهاد استخدام منتهى الجهد والسعي لاستنباط حكم شرعي من الأدلة الشرعية المعتبرة. أما ما هي الأدلة الشرعية المعتبرة؟ وهل يدخل فيها القياس والاستحسان وغيرهما؟ فتلك قضية أخرى.

ومنذ ذلك الحين تقبل علماء الشيعة هذه الكلمة، لأنهم كانوا يقبلون بمعناها العام ذاك وهو معنى مشروع. فعلى الرغم من أنهم كانوا ينفرون من هذه الكلمة أول الأمر، إلاً أنهم لم يظلوا على رفضهم إزاءها بعد أن غيرت معناها الأول غير المقبول، بل أخذوا يستعملونها أيضاً.

وهناك شواهد كثيرة على أن علماء الشيعة كانوا دائماً يسعون إلى التزام جانب الوحدة والاتفاق في الأسلوب والإنسجام مع جماعة المسلمين، من ذلك مثلاً أن أهل السنة يرون الإجماع حجة وينزلونه منزلة تقرب من القياس من حيث الأصالة والموضوعية، والشيعة لا يقبلونه كذلك، بل يقبلونه بشكل آخر، ولكنهم في سبيل الوحدة واتفاق الأسلوب أطلقوا إسم الإجماع على ما يقبلونه. فالشيعة كانوا قد قالوا: إن الأدلة الشرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. أي اعتبروا العقل بدلاً من القياس.

على كل حال، عاد إلى كلمة «الاجتهاد» معناها الصحيح والمنطقي بالتدريج، بمعنى استعمال التدبر والتعقل في فهم الأدلة الشرعية، وهذا بالطبع يتطلب معرفة عدد من العلوم هي بمثابة المقدمة لنيل الجدارة

والاستعداد للتعقل والتدبر الصحيحين. فقد أدرك علماء الإسلام بالتدريج أن استنباط الأحكام الشرعية واستخراجها يتطلب مجموعة من المعارف والعلوم الأولية، كالعلوم الأدبية، والمنطق، ومعرفة القرآن، والتفسير، والحديث ومعرفة رجال الحديث، وقواعد العلم والأصول، وحتى الاطلاع على الفقه عند سائر الفرق الإسلامية. فالمجتهد هو من اجتمعت فيه هذه العلوم.

يغلب على ظني ـ دون أن أقطع بذلك ـ أن أول من استعمل كلمتي الاجتهاد والمجتهد بهذا المعنى من الشيعة هو العلامة الحلّي. ففي كتابه «تهذيب الأصول» باب باسم باب الاجتهاد، ويأتي بعد باب القياس، حيث يستعمل الكلمة بالمعنى الذي سبق ذكره والشائع في الوقت الحاضر.

وعليه، فإن الاجتهاد الممنوع والمردود في نظر الشيعة هو الرأي والقياس الذي كان يدعى قديماً باسم الاجتهاد، سواء إذا اعتبرناه مصدراً للتشريع والتقنين مستقلاً، أم اتخذناه وسيلة لاستنباط الحكم واستخراجه. أما الاجتهاد المشروع فهو إعمال الجهد والسعي المبنيين على التخصص الفني.

لذلك إذا تساءل أحدهم عن صيغة الاجتهاد في الإسلام، وما هي مقولته؟ وما محله من الإعراب؟ ينبغي القول: إن الاجتهاد بمعناه السائد اليوم، هو الأهلية والتخصص الفني. بديهي أن من يريد الرجوع إلى القرآن والحديث، عليه أن يعرف تفسير القرآن، ومعاني آياته، والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه فيه، وعليه أن يميز الحديث المعتبر من الحديث غير المعتبر، وأن يكون قادراً على حل مسائل التعارض في الأحاديث إلى الحد الممكن، على أسس صحيحة من التعقل، وأن يعرف مواضع الإجماع المتفق عليها. إن في القرآن نفسه وفي الأحاديث قواعد كلية، يتطلب استعمالها وإعمالها التمرين والتمرس، كما هي الحال في الاستفادة من جميع القواعد والقوانين. فبمثل ما على الصانع الماهر أن يختار مما أمامه من مواد وأدوات، تلك التي تفي بالغرض، على المجتهد كذلك أن يتصف بالمهارة

والاستعداد، خاصة وأن الأحاديث الموضوعة كثيرة، قد اختلط فيها السليم بالسقيم، فعليه أن يكون قادراً على أن يميز سليمها من سقيمها. وباختصار، لا بدَّ له من التزود بمقدار من المعلومات والمقدمات ما يجعله حقاً مؤهلاً وصالحاً ومتخصصاً فنياً لذلك.

ظهور الإخباريين في عالم التشيع:

هنا ينبغي أن نشير إلى حدث مهم وخطير برز في عالم التشيع خلال القرون الأربعة الماضية يتعلق بموضوع الاجتهاد. وهذا الحدث هو موضوع «الإخبارية». ولولا وقوف عدد من العلماء المبرزين الشجعان في وجه تلك الموجة وصدها، لما كنَّا نعرف موقعنا ووضعنا الحاضر.

إن اتجاه الإخباريين هذا لا يزيد عمره عن أربعة قرون، ومؤسسه رجل اسمه «الملا أمين الأسترآبادي» وكان رجلاً ذكياً، وقد اتبعه جمع من علماء الشيعة. يدّعي الإخباريون أن الشيعة القدامى، حتى أيام الصدوق، كانوا يتبعون المسلك الإخباري. ولكن الحقيقة هي أن الميول الإخبارية، باعتبارها اتجاهاً له أصول معينة، لم يكن لها وجود قبل أربعة قرون. إنهم ينكرون أن يكون العقل حجة، كما إنهم لا يقبلون بحجية القرآن وسنديته، وذريعتهم في ذلك هي أن القرآن لا يفهمه غير أهل بيت النبوة، وأن واجبنا هو الرجوع إلى الأحاديث الواردة عنهم، كما إنهم يقولون: إن الإجماع بدعة أوجدها أهل السنة. وعليه، فإنهم ينكرون ثلاثة من الأدلة الأربعة، فلا يقبلون من الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، سوى السنة. ثم إنهم يزعمون أن جميع الأخبار الواردة في الكتب الأربعة، وهي «الكافي» و«من لا يحضره الفقيه» و«التهذيب» و«الاستبصار» أخبار صحيحة ومعتبرة، بل وقطعية الصدور.

لقد ذكر الشيخ الطوسي في كتابه «عدة الأصول» جماعة من القدماء باسم «المقلدة» وانتقدهم، إلاَّ أنهم لم يؤلفوا مذهباً معيناً، إنما الذي دعا الشيخ إلى وصفهم بالمقلدة هو أنهم رجعوا في أصول الدين إلى الأخبار

على كل حال، فالاتجاه الإخباري ضد مذهب الاجتهاد والتقليد، وهو ينكر تلك الأهلية والصلاحية وذلك التخصص الفني الذي يقول به المجتهدون. ويحرمون تقليد غير المعصوم. ويرى هذا المذهب أن على الناس أن يرجعوا مباشرة إلى المتون فقط، بالنظر لكونهم ينكرون حجة الاجتهاد وحتى حق استنباط الأحكام وإعمال النظر، ولا يرون أن يكون أي مجتهد أو مرجع تقليد واسطة فيما يتعلق بالحكم الشرعي.

كان الملا أمين الاسترآبادي، مؤسس هذا الاتجاه،، شخصاً ذكياً كثير الاطلاع والأسفار. ألّف كتاباً بعنوان «الفوائد المدنية» حارب فيه المجتهدين بإصرار عجيب، وعلى الأخص حارب كون العقل حجة وأنكر ذلك، وقال: إن العقل لا يكون حجة إلاّ في الأمور التي تبدأ بالحس أو قريباً من ذلك (كالرياضيات)، فهو ليس حجة فيما عدا ذلك.

إنه لمن باب المصادفات أن يقترن ظهور هذا المذهب بظهور المذهب الحسي في أوروبا وهو المذهب الذي ينكر حجية العقل في العلوم، وهذا الرجل أنكرها في الدين. فمن أين أتى هذا الرجل بهذا الرأي؟ أهو من عنده أم من شخص آخر؟ لا نعلم.

أتذكر أنني في سنة ١٣٢٢ هـ. ش سافرت إلى (بروجرد) حيث كان المرحوم آية الله البروجردي ما يزال هناك؛ أي قبل نزوحه إلى قم. وفي يوم من الأيام تناول الحديث فكر الإخباريين هذا. فقال المرحوم في مضمار انتقاده له: إن ظهور هذه الفكرة عند الاخباريين كان على أثر ظهور الفلسفة الحسية في أوروبا. هذا ما سمعته يومئذٍ منه. وبعد ذلك عندما قدم إلى قم يدرّس الأصول، وبلغ في بحثه هذا الموضوع، كنت أنتظر منه أن يشير إلى ذلك مرة أخرى، ولكنه مع الأسف لم يتطرق إليه. فأنا الآن لا أدري إن كان قوله ذاك مجرد حدس وتخمين، أم أنه كان عنده ما يستند إليه. أنا شخصياً لم أعثر على دليل يؤيد انتقال هذه الفكرة من الغرب إلى الشرق، وهو عندي مستبعد. ولكني من جهة أخرى، أعتقد أن المرحوم آية الله البروجردي لم

يكن ليدلي برأي بدون دليل، وإني لألوم نفسي على عدم الاستفسار منه.

مكافحة الإخبارية:

كانت الإخبارية حركة مناوئة للعقل، وهي تتميز بجمود وجفاف عجيبين، ولكن من حسن الحظ أن أشخاصاً حكماء، مثل وحيد البهبهاني المعروف باسم (آقا) والذي ينتسب إليه (الأغوات) من آل آقا، وكذلك طلابه، ومن ثم المرحوم الحاج شيخ مرتضى الأنصاري أعلى الله مقامه، بادروا إلى الوقوف بوجه هذه الحركة.

كان الوحيد البهبهاني في كربلاء، وفي الوقت نفسه كان صاحب «الحدائق» الاخباري في كربلاء أيضاً، وكان لكليهما حلقة درس، كان وحيد اجتهاديَّ المسلك، وكان صاحب «الحدائق» اخباري المسلك. ولقد كان صراعاً صعباً حقاً، انتهى بانتصار وحيد البهبهاني على صاحب «الحدائق». يقال: إن تلامذة البهبهاني المبرزين من أمثال كاشف الغطاء، وبحر العلوم، والسيد مهدي الشهرستاني، كانوا من تلامذة صاحب «الحدائق» أول الأمر، ثم تركوه إلى حلقة البهبهاني.

ولكن صاحب «الحدائق» كان إخبارياً معتدلاً، وهو نفسه يدّعي أنه والمرحوم المجلسي كانا على مسلك واحد، وأنه وسط بين الإخباري والأصولي، كما أنه كان تقياً مؤمناً يخشى الله. وعلى الرغم من أن صراع البهبهاني معه كان عنيفاً، وأنه منع صلاة الجماعة معه، كان هذا على العكس من ذلك يجيز الصلاة خلف البهبهاني. ويقال أَنَّه أوصى أن يصلي عليه البهبهاني عند موته.

أما الشيخ الأنصاري فقد كافح الإخبارية بوضعه أساساً متقناً لعلم الأصول، بحيث أنه كان يقول: لو أن أمين الأسترآبادي كان حياً لقبل بما وضعته في علم الأصول.

وعلى أثر هذه المكافحات اندحرت الطريقة الإخبارية، وليس لها اليوم

أَتباع إلاّ في بعض الزوايا النائية، إلاّ أن الأفكار الإخبارية التي انتشرت بسرعة كبيرة بظهور أمين الأستراباذي في العقول والأفكار وعاشت أكثر من مئتي سنة لم تخرج من الأذهان نهائياً بعد. فنحن ما نزال نجد أن الكثيرين لا يجيزون تفسير القرآن بدون الإستناد إلى الحديث، وأَنَّ الجمود الإخباري ما يزال يسود كثيراً من المسائل الأخلاقية والاجتماعية، بل وحتى في بعض القضايا الفقهية، إلاّ أننا لسنا بصدد هذا الآن.

إن ما يبعث على انتشار نمط التفكير الإخباري بين العامة هو إرضاء ما يميل إليه العامة، وذلك لأن أسلوب إقناعهم يكون على هذا المنوال: إننا لا نقول شيئاً من عندنا، إنما نحن من أهل التسليم والتعبد، ولا نقول سوى: قال الباقر عليه السلام وقال الصادق عليه السلام ولا نتحدث من أنفسنا. إننا نعيد كلام المعصوم فحسب.

ينقل الشيخ الأنصاري، في «فوائد الأصول» في بحث البراءة والاحتياط، قولاً للسيد نعمة الله الجزائري الإخباري، يقول فيه: «هل يحتمل أي عاقل أن يؤتى يوم القيامة بعبد من عبيد الله (ويقصد أحد الإخباريين) فيسأل كيف كان يعمل؟ فيقول: بما أمر المعصومون، وحيثما لم أجد قولاً لمعصوم كنت أعمل بالاحتياط، فيساق إنسان كهذا إلى النار! ثم يؤتى بإنسان آخر لا يتقيد ولا يعنى بقول المعصوم (ويقصد أحد الأصوليين القائلين بالاجتهاد) وينبذ الأحاديث بعذر من الأعذار، فيأخذونه إلى الجنة! كلا وحاشا لله».

يقول المجتهدون في رد ذلك: إن هذا ليس تعبداً وتسليماً بقول معصوم، بل هو تسليم بالجهالة إذ لو أحرزنا حقاً أن المعصوم قد قال تلك المقالة لما توانينا عن التسليم به نحن أيضاً، ولكنكم تريدون من باب الجهل التسليم بكل ما تسمعونه.

هنا، لكي أبين الفرق بين الجمود الإخباري والفكر الاجتهادي، أذكر لكم ما صادفني مؤخراً.

نموذج من نمط التفكيرين:

جاء في أحاديث كثيرة أن «حنك العمامة» ينبغي أن يلقى دائماً تحت الرقبة، ليس وقت الصلاة فحسب، بل في كل الأحوال. أحد تلك الأحاديث يقول: «الفرق بين المؤمنين والمشركين التلحي»، والمقصود هو أن على المسلمين أن يتركوا «حنك العمامة» ملقى تحت الحنك، فيتمسك عدد من الإخباريين بهذا الحديث، ويقولون: إن هذا يسري على كل الأزمنة ودائماً. غير إنَّ المرحوم الملا محسن فيض، وبالرغم من عدم تحبيذه الاجتهاد، يجتهد في باب الزي والتجمل في كتابه «الوافي» بهذا الخصوص، فيقول: كان شعار المشركين في القديم أن يربطوا «حنك العمامة» إلى الأعلى وكانوا يطلقون على ذلك إسم «الاقتعاط»، فإذا ما شوهد أحد يفعل ذلك علم أنه من المشركين، فهذا الحديث يأمر بمحاربة ذلك وعدم اتباعه. أما اليوم فلم يعد لذاك الشعار وجود ولم يبق بذلك موضع لهذا الحديث ـ بل بالعكس، إذ ما دام الجميع أخذوا اليوم يربطون «حنك العمامة» إلى الأعلى، فإن ربطه من تحت الحنك إلى الأعلى حرام، إذ يصبح عندئذٍ لباس الشهرة، ولباس الشهرة حرام.

إلاَّ أن الجمود الإخباري يقول: لقد ورد في نص الحديث أن نرخي «حنك العمامة»، فليس علينا أن نتطفل بعد ذلك، ونرتأي ونجتهد. ولكن الفكر الاجتهادي يقول: أمامنا أمران: الأول هو محاربة شعار المشركين وتجنبه، وهذا هو روح الحديث، والأمر الثاني هو ترك لباس الشهرة، ففي الأيام التي كان فيها هذا الشعار سائداً، وكان المسلمون يتجنبونه، كان على جميع المسلمين أن يرخوا «حنك العمامة».. ولكن بعد أن اندرس ذاك الشعار وخرج عن كونه شعاراً للمشركين ولم يعد أحد يرخي «حنك العمامة» عملياً. فإن إرخاءه يعتبر مصداقاً للباس الشهرة وهو حرام. هذا لون واحد من ألوان الجمود الإخباري، وهناك أمثلة أخرى كثيرة.

ينقل عن وحيد البهبهاني أنه قال: لقد ثبت هلال شوال بالتواتر، فقد

جاءت أعداد كثيرة من الناس وقالت إنها شاهدت هلال شوال بحيث أنَّه قد ثبت عندي وحكمت بأن اليوم يوم عيد الفطر، فاعترض عليَّ أحد الإخباريين قائلاً لي: إنك لم تره بنفسك، والذين شهدوا عندك لم يكونوا من المسلَّم بعدالتهم، فكيف تحكم؟ قلت: حكمت بالتواتر، فقد حصل عندي اليقين بالتواتر. فقال: في أي حديث جاء إن التواتر حجة؟

كذلك ينقل عن وحيد البهبهاني قوله: إن جمود الإخباريين يبلغ حداً بحيث أنه إذا فرضنا أن مريضاً استشار أحد الأئمة فقال له: إشرب ماءاً بارداً، لقال الإخباريون لجميع مرضى العالم: كلما مرضتم، ومهما كان مرضكم، فعلاجكم هو الماء البارد، فهو لا يدرك أن ذاك العلاج كان خاصاً بحالة ذاك المريض، لا المرضى كلهم.

من المعروف أيضاً أن بعض الإخباريين كانوا يأمرون بكتابة الشهادتين على كفن الميت هكذا: «إسماعيل يشهد أن لا إله إلاّ الله...» فلماذا تكتب هذه الشهادة عن لسان إسماعيل؟ السبب هو أنه قد ورد في الحديث أن الإمام الصادق عليه السلام كتب على كفن ولده إسماعيل تلك العبارة، فلم يفكر الإخباريون في أن ذكر إسماعيل جاء لأن إسم الميت كان إسماعيل، فإذا مات اليوم حسن، قيل: فلم لا نكتب اسمه هو بدلاً من إسم إسماعيل؟ يرد الإخباريون بأن هذا اجتهاد وإعمال نظر واتكاء على العقل وما نحن إلاّ أهل تعبد وتسليم، وأهل قال الباقر عليه السلام وقال الصادق عليه السلام وليس لنا أن نتدخل.

التقليد الممنوع:

التقليد تقليدان: ممنوع ومشروع. فثمة تقليد يعني الإتباع الأعمى للمحيط والتقاليد والعادات، وهذا ممنوع بالطبع، وهو ما ذمه القرآن بقوله: ﴿إنَّا وجدنا آباءنا على أمةٍ وإنَّا على آثارهم مقتدون﴾[1]. إن التقليد الممنوع

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٢٣.

ليس هذا التقليد الأعمى الذي ذكرناه فحسب، بل أردت أن أقول: إن تقليد الجاهل للعالم ورجوع العامة إلى الفقيه نوعان أيضاً: ممنوع ومشروع.

نسمع أحياناً من بعض الذين يبحثون عن مرجع يرجعون إليه في التقليد قولهم: نريد العثور على مرجع «نسلم إليه جميع أمورنا». ولكن الذي أريد قوله هو أن التقليد الذي أمر به الإسلام ليس هذا النوع من «التسليم»، بل هو تقليد يفتح العيون ويبقيها مفتوحة. إن التقليد الذي يتخذ شكل «التسليم» المطلق يورث آلاف المفاسد.

هنا أورد لكم الحديث المفصل الوارد بهذا الخصوص، والذي يشتمل على العبارة المشهورة: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»[١] وهذا جزء مما يستند عليه التقليد والاجتهاد، وقد وصف الشيخ الأنصاري هذا الحديث بقوله: عليه آثار الصدق بينة.

وقد ورد هذا الحديث في ذيل الآية: ﴿ومنهم أُمِّيُونَ لا يعلمون الكتاب إلاَّ أماني وان هم إلاَّ يظنون﴾[٢] وهي في ذم الأميين من عامة اليهود والذين كانوا يتبعون علماءهم وقادتهم ويقلدونهم، وهي أيضاً من جملة الآيات التي تذكر سلوك علماء اليهود المذموم، فتقول: إن عدة هؤلاء لم تكن سوى أولئك الأميين الجهلة الذين لم يكونوا يعرفون شيئاً من كتابهم السماوي سوى بعض الخيالات والأوهام التي كانوا يركضون وراءها.

حديث الإمام الصادق عليه السلام عن التقليد الممنوع:

لقد جاء في ذيل تلك الآية، كما ذكرنا هذا الحديث[٣]. يأتي شخص

---

(١) مباني الاستنباط تقريراً لبحث الإمام الخوئي ص ٤/٥٠٨ ـ ٥٠٩.

(٢) سورة البقرة، آية: ٧٨.

(٣) من الواضح أن المؤلف قدس سره قد نقل الحديث مشروحاً بألفاظه تسهيلاً في فهم مراده من قبل المستمعين ومن أراد الاطلاع على الحديث بنصه فليراجع وسائل الشيعة: ج ١٨ كتاب القضاء ص ٩٤ باب ١٠ ح ٢٠.

إلى الإمام الصادق عليه السلام ويقول له: إن العامة والجهّال من اليهود لم تكن لهم مندوحة عن القبول بكل ما كانوا يسمعونه من علمائهم فيقلدونهم فيه. فإذا كان في الأمر قصور، فهو قصور علماء اليهود، فلماذا يذم القرآن أولئك العامة من الناس الذين لم يكن لهم بد من اتباع علمائهم؟ وما الفرق بين العامة من اليهود والعامة من المسلمين؟ فإذا كان تقليد العامة للعلماء مذموماً، يبغي أن يلام عامتنا أيضاً لتقليدهم علماءنا، وإذا كان على أولئك ألاّ يقبلوا بأقوال العلماء، فعلى هؤلاء أيضاً مثل ذلك.

فقال الإمام: «**بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة أخرى. أما من حيث استووا فإن الله قد ذمَّ عوامنا بتقليدهم علماءهم كما قد ذم عوامهم. وأما من حيث افترقوا فلا**».

فطلب الرجل مزيداً من التوضيح، فقال الإمام: إن عوام اليهود كانوا عملياً عارفين بكذب علمائهم الصريح وبأنهم لم يكونوا يتحرزون من أخذ الرشوة، وكانوا يغيِّرون الأحكام والقضاوة بالمحسوبية والرشوة، وكانوا يعرفون أَنَّهم كانوا يمالئون، فيميلون مع من أحبوا، ويتحاملون على من كرهوا، ويعطون الحق لغير أهله. ثم قال: «**واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من يفعل ما يفعلونه فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله**».

هنا يريد الإمام أن يقول: ينبغي ألاّ يقول أحد إن عوام اليهود لم يكونوا يعلمون أنه لا يجوز لهم أن يتبعوا أقوال علمائهم الذين كانوا هم يخالفون شريعة السماء. ذلك لأن هذا ليس مما لا يعلمه أحد، فقد جعل الله الناس يعلمون هذا بفطرتهم وبالعقل الذي وهبه لكل فرد منهم، وكما جاء في المنطق: القضايا قياساتها معها. فمن كانت فلسفة وجوده الطهارة وتجنب الهوى، ثم انحرف إلى اتباع الهوى وحب الدنيا ستحكم العقول كلها بعدم الاستماع إليه.

ثم قال الإمام عليه السلام: «**وكذلك عوام أُمتنا إذا عرفوا من فقهائنا الفسق**

الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها وإهلاك من يتعصبون عليه، وإن كان لإصلاح أمره مستحقاً، وبالترفق بالبر والإحسان على من تعصبوا له، وإن كان للإذلال والإهانة مستحقاً، فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء، فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم».

وعلى ذلك يتضح أن التقليد المشروع والممدوح ليس «التسليم الأعمى»، بل هو فتح العيون والمراقبة وإلاّ فإنه مسؤولية واشتراك في الجرم.

ظن العامة في عصمة العلماء:

يظن البعض أن تأثير الذنوب في الناس ليس متساوياً، وأَنَّها تؤثر في الناس العاديين فتسقطهم من العدالة والتقوى، ولكنها لا تأثير لها في العلماء، كما لو كانوا يشبهون «الكُرّ» أو أنهم يتصفون بالعصمة، كالفرق بين الماء القليل والماء الكثير بحيث إن الكثير منه إذا كان بمقدار «الكُرّ» لم يتأثر بالنجاسة، في حين ان الإسلام لم يقل «بكرّية» أحد ولا بعصمته، وحتى بالنسبة لشخص الرسول الكريم ﷺ، لأنه يقول: **﴿إني أخاف إنْ عصيت ربي عذاب يومٍ عظيم﴾**[1] ولأنه يقول: **﴿لئن أشركتَ ليحبطنَّ عملُكَ﴾**[2] كل هذا يدل على عدم وجود أي تمييز، وإنه لا أحد «كر» ولا معصوم.

إن قصة موسى والعبد الصالح الواردة في القرآن قصة عجيبة. إن العبرة الكبيرة التي نستفيدها من هذه القصة هي أن مقدار تسليم التابع لمتبوعه يقف عند حد عدم خرقه الأصول والمبادىء والقانون وعدم سريان الفساد إليه، فإذا رأى التابع متبوعه يرتكب ما لا يتفق والأصول والمبادىء فلا يمكنه السكوت. ويظهر من هذه القصة أن العمل الذي قام به العبد الصالح لم يكن يتنافى والأصول، بل كان الواجب المكلف به نفسه، بالنظر لأنه كان يتمتع بأفق أرحب ويغوص أعمق في باطن الأمور. ولكن التساؤل يكون: لماذا لم

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١٥.
(٢) سورة الزمر، آية: ٦٥.

يكُن موسى يصبر، بل يعجل في الإنتقاد، على الرغم من أنه كان يعد في كل مرة بعدم الإعتراض وحمل نفسه على الصبر؟ لم يكن في نقد موسى ما يعيب، بل كان في عدم إدراكه لب القضية وباطنها. إذ لا شك في أنه ما كان ليعترض أو ينتقد لو كان عليماً ببواطن الأمور، إنما كان يريد أن يصل إليها. وبما أنه كان يرى في ذلك عملاً يتنافى مع الأصول ومع القانون الإلٰهي، لم يجز له إيمانه أن يلتزم الصمت، حتى إن بعضهم قال: لو أن العبد الصالح ظل يكرر أعماله تلك إلى يوم القيامة، لما توقف موسى عن اعتراضاته وانتقاداته حتى يصل إلى مغزى الموضوع.

قال موسى: ﴿هَلْ أتَّبِعك على أن تُعَلِّمن ممَّا عُلِّمتَ رُشداً﴾[1] فيقول له: ﴿إنَّك لَنْ تستطيع معِيَ صبراً﴾[2] لن تقوى على السكوت على ما ترى. ثم يفسر ذلك بقوله: ﴿وَكَيف تصبر على ما لم تُحِط به خُبراً﴾[3] فيعده موسى قائلاً: ﴿ستَجدُني إن شاء اللَّهُ صابراً ولا أعصي لك أمراً﴾[4] إنه لم يقل له إنه سيصبر سواء أعلم بالمغزى أم لم يعلم، إنما تمنى أن تحصل فيه القدرة على الصبر والتحمل. وما كانت هذه لتحصل عنده إلاّ بعد الاطلاع على المغزى وباطن الأمور، فأراد العبد الصالح أن ينتزع منه وعداً صريحاً بأنه سيصبر حتى وإن لم يصل إلى فهم الأمر، فقال: ﴿قال فإن اتَّبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أُحدث لك منه ذكراً﴾[5] إلى هنا لا يذكر القرآن ان كان موسى قد وافق على هذا، ولكنه يقول إنهما استأنفا سيرهما، إلى أخر القصة التي لا بدَّ إنكم سمعتم بها.

القصد هو أنَّ تقليد الجاهل للعالم ليس تسليماً مطلقاً، إذ التقليد

---

(١) سورة الكهف، آية: ٦٦.
(٢) سورة الكهف، آية: ٦٧.
(٣) سورة الكهف، آية: ٦٨.
(٤) سورة الكهف، آية: ٦٩.
(٥) سورة الكهف، آية: ٧٠.

الممنوع هو هذ المتسم بالتسليم المطلق الذي ينطوي تحت مقولة «ليس للجاهل على العالم حق المناقشة، فالجاهل لا يعلم، ولعلَّ التكليف الشرعي يقتضي كذا وكذا» وأمثالها. ولقد أوردت هذه الحادثة شاهداً يؤيد ما ذكر في حديث الإمام الصادق عليه السلام.

التقليد المشروع:

بعد تلك العبارات التي ذكرها الإمام عليه السلام بخصوص التقليد الممنوع، يشير إلى التقليد المشروع والممدوح، فيقول: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلِّدوه». أي إنَّ أياً من الفقهاء القادرين على المحافظة على أنفسهم إزاء دعوات الشيطان الذي قيل له: ﴿**واستفزز من استطعت منهم بصونك واجلب عليهم بخيلك ورجلكَ**﴾[1] فلا يبيعون دينهم، (ولعل المقصود هو المحافظة على الدين بين الناس وفي المجتمع)، بل يخالفون أوامر أهوائهم ويطيعون أوامر الله، فأولئك يجوز للعامة أن يقلدوهم.

من الواضح أن مخالفة العالم الروحاني لهواه تختلف عن مخالفة رجل من العامة له، وذلك لأن أهواء الناس تختلف باختلافهم، فأهواء الشاب غير أهواء الشيخ، والمرء تختلف أهوائه من حيث مقامه ودرجته وطبقته وعمره، فمقياس اتباع الهوى في العالم الروحاني ليس أن نراه مثلاً، يعاقر الخمرة أم لا، يلعب القمار أم لا، يصلي ويصوم أم لا، إنما مقياس اتباعه لهواه يتضح في مقدار حبه للجاه وللمقام ولتقبيل يديه وللشهرة ولرغبته في مشي الناس خلفه، وصرفه ما في بيت المال لتثبيت مركزه أو لإغراق أصحابه وأقربائه وأبنائه.

ويضيف الإمام عليه السلام بعد ذلك قائلاً: «وهم بعض فقهاء الشيعة لا

---

(١) سورة الاسراء، آية: ٦٤.

جميعهم». وهذا الحديث، باعتبار جمله الأخيرة، واحد من الأسس التي بنيت عليها مسألة الاجتهاد والتقليد.

وهكذا اتضح أن كلاً من الإجتهاد والتقليد نوعان: المشروع والممنوع.

عدم جواز تقليد الميت:

إن مسألة عدم جواز تقليد الميت من حيث المبدأ من المسائل المسلّم بها في الفقه عندنا. وما جواز ذلك إلاّ في حالة الاستمرار في تقليد من كانوا يقلدونه في حياته، ثم مات. ثم إن هذا الجواز يجب أن يكون بموافقة مجتهد حي وتصويبه، ولست هنا في معرض تناول الأدلة الفقهية بهذا الشأن، ولكني أرى صحة هذا الاتجاه بشرط أن يكون هدفه واضحاً.

الفائدة الأولى من ذلك هو إدامة بقاء الحوزة العلمية والدينية والحفاظ على العلوم الإسلامية، بل لا الحفاظ عليها فحسب، وإنما العمل على أن تتقدم يوماً بعد يوم، وتتكامل، وتحل المشاكل التي لم تحل بعد.

ليس صحيحاً أن جميع المشاكل قد حلها العلماء، ولم تعد لدينا مشكلة ما. إننا نجد آلاف الألغاز والمشاكل في الكلام والتفسير والفقه وسائر العلوم الإسلامية، مما قام العلماء العظام السابقون بحل الكثير منها، ولكن بقي منها الكثير الذي يتطلب الحل، وإنه لمن واجب العلماء اللاحقين أن يحلوا تلك المشاكل، ويكتبوا فيها كتباً أفضل وأشمل، فيديموا تلك العلوم ويتقدموا بها، بمثلما أمكن في الماضي التقدم بالتفسير إلى الأمام، وكذلك بعلم الكلام، وبالفقه. على هذه القافلة ألاّ تتوقف عن المسير. إذن تقليد الناس المجتهدين الأحياء والتوجه إليهم وسيلة من وسائل إدامة العلوم الإسلامية وتكاملها.

من الأسباب الأخرى لعدم جواز تقليد الميت هو أن المسلمين يواجهون كل يوم مسائل جديدة في الحياة لا يعرفون موقفهم منها، وهذا يتطلب فقهاء أحياء وذوي أفكار حية حتى يجيبوا على هذه المسائل. ورد في

أحد أخبار الاجتهاد والتقليد: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»[1] والحوادث الواقعة هي ما يجد من جديد على مدى الزمن سنين وقروناً. إن دراسة الكتب الفقهية وتتبعها خلال قرون مختلفة يكشف عن ان الكثير من احتياجات الناس المستحدثة أَدخلت مسائل جديدة في الفقه، وقام الفقهاء بوضع الحلول لها، وهكذا ازداد حجم الفقه تدريجياً.

إن البحث الزمني الدقيق يمكن أن يكشف عن المسائل الجديدة، وتاريخ دخولها الفقه، وسبب دخولها، والحاجة التي استدعتها. فإذا لم يجب المجتهد الحي على هذه المسائل الجديدة فلا فرق بين تقليد الحي والميت، بل قد يفضل بعض الأموات على بعض الأحياء، كالشيخ مثلاً والذي يعترف بأعلميته كثير من الأحياء.

ثم إن معنى (الاجتهاد) نفسه يصح في تطبيق السنن الكلية على الجديد من الحوادث المتغيرة، فالمجتهد الحقيقي هو الذي أدرك هذا المعنى، وعرف كيف أن المواضيع تتغير مما يستتبع تغير أحكامها. أما مجرد إعمال النظر في القديم، الذي سبق للآخرين أن اعملوا فيه نظرهم، ومن ثم تبديل فتوى من «على الأقوى» إلى «على الأحوط» أو العكس، لا يكون أمراً يستحق كل هذا الصخب والجدل.

لا شك أن للاجتهاد شروطاً ومقدمات كثيرة، فعلى المجتهد أن يتعمق في علوم متنوعة، وأن يكن عارفاً بالأدب العربي وبالمنطق وأصول الفقه وحتى بتاريخ الإسلام وبالفقه عند سائر الفرق الإسلامية، ويتطلب كل هذا الكثير من الجهد والممارسة حتى يبرز فقيه حقيقي. إن مجرد قراءة بضعة كتب في الأدب والنحو والصرف والمعاني والبديع والمنطق، ومن ثم مطالعة بضعة كتب معينة أخرى من السطوح مثل «الفوائد» و«المكاسب» و«الكفاية» ومن ثم حضور الدروس الخارجية بضع سنوات، لا تمكن المرء من ادعاء

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١ ج ٩.

الإجتهاد حقيقة، فيضع أمامه «الوسائل» و«الجواهر» ويصدر الفتاوى المتتالية، بل إنَّ عليه أن يعرف حق المعرفة التفسير والحديث، وهذا يعني تمحيص الأحاديث الواردة خلال ٢٥٠ سنة من عصر الرسول ﷺ حتى الإمام العسكري عليه السلام، ومعرفة ظروف هذه الأحاديث، أي تاريخ الإسلام والفقه عند الفرق الأخرى، والرجال، وطبقات الرواة، وغير ذلك.

لقد كان المرحوم آية الله البروجردي أعلى الله مقامه فقيهاً حقاً. إنني لم أعتد على ذكر أسماء. كما إنني لم أنوه باسمه في محاضراتي طيلة حياته. أما الآن، وبعد وفاته، وانتفاء أي طمع فيه، أقول إن هذا الرجل كان حقاً فقيهاً مبرزاً وممتازاً، ومستوعباً لكل المواضيع المذكورة من تفسير وحديث ورجال ودراية بفقه سائر الفرق الإسلامية، ومحيطاً بها إحاطة تامة.

اثر شخصية الفقيه في فتاواه:

عمل الفقيه والمجتهد هو استنباط الأحكام الشرعية، إلاّ أنَّ معرفته وإحاطته وطراز نظرته إلى العالم تؤثر تأثيراً كبيراً في فتاواه. على الفقيه أن يكون محيطاً احاطة كاملة بالموضوع المطلوب منه إصدار فتوى فيه. فإذا افترضنا فقيهاً دائم الانزواء في بيته أو مدرسته، ثم نقارنه بفقيه آخر يعايش حركة الحياة حوله، نجد أن كليهما يرجعان إلى الأدلة الشرعية لاستنباط الحكم، ولكن كل منهما يستنبط حكمه على أساس وجهة نظره الخاصة.

ولنضرب مثلاً: لنفرض أن شخصاً قد ترعرع في طهران، أو في مدينة كبيرة مثل طهران حيث تكثر المياه الجارية و(الكُرّ) والأحواض ومخازن الماء والأنهر، ولنفرض أن هذا الشخص نفسه فقيه ويريد أن يصدر فتوى في أحكام الطهارة والنجاسة، فهذا الشخص، بالنظر إلى المحيط الذي عاش فيه، يرجع إلى الأحاديث والروايات، ويسعى إلى استنباط أحكامه مقرونة بالكثير من موارد الاحتياط ولزوم تجنب الكثير من الأمور. ولكن هذا الشخص نفسه إذا ما ذهب إلى حج بيت الله الحرام، ورأى هناك حالة الطهارة والنجاسة وندرة الماء، فإن نظرته إلى باب الطهارة والنجاسة تختلف، أي إنّه بعد عودته من

الحج ورجوعه مرة أخرى إلى الأحاديث والروايات فإنه سوف يجد لها مفهوماً آخر.

لو أن أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف ان المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تتأثر بها فتاواه، بحيث أن فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، ومن فتوى العجمي رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة.

إن هذا الدين خاتم الأديان، لا يختص بزمان معين ولا مكان معين، بل هو لكل المناطق والأزمان. إنه دين جاء لتنظيم الحياة وتقدمها، فكيف يجوز أن يغفل فقيه عن الاطلاع على الحوادث الطبيعية، وألاّ يؤمن بتقدم البشر في الحياة، ثم يكون قادراً على تطبيق قوانين هذا الدين الرفيعة التقدمية التي جاءت لتنظيم هذه الحوادث والمستجدات نفسها ولضمان توجيهها وهداية تحولاتها وتقدمها في أكمل صورة وأصحها؟

إدراك الضرورات:

إن في فقهنا الآن حالات أفتى فيها فقهاؤنا بوجوب شيء استناداً إلى إدراكهم ضرورة الموضوع وأهميته. أي أنهم بدون أن يكون لديهم دليل نقلي من آية أو حديث صريح بما يكفي، ولا يوجد إجماع معتبر، قد التجأوا إلى المصدر الرابع، أي الاستنباط بدليل عقلي مستقل. فالفقهاء، بالنظر لأهمية الموضوع، وبالنظر لمعرفتهم التامة بروح الإسلام وإنه لا يمكن أن نترك الأمور المهمة بغير أن يقول الإسلام فيها رأيه، يجزمون بأن الحكم الإلهي في هذا الموضوع بالذات لا بدَّ أن يكون هكذا، كما هي الحال في الفتاوى التي صدرت عنهم بخصوص ولاية الحاكم وما يتفرع عن ذلك. فلو لم يكونوا قد أدركوا أهمية الموضوع لما ظهرت تلك الفتاوى، فبسبب إدراكهم أهمية الموضوع أصدروا الفتوى، وهناك حالات نعثر عليها لم تصدر فيها أية فتوى

بسبب عدم إدراك أهمية الموضوع ولزوم ابداء وجهة نظرهم فيه.

اقتراح مهم:

إن لي بهذا الخصوص اقتراحاً أرى أنه ينفع في تطور الفقه وتقدمه. والواقع أنه اقتراح سبق أن عرضه المرحوم آية الله الشيخ عبد الكريم اليزدي، وأنا أعرضه مرة أخرى.

كان المرحوم يقول: ما من ضرورة تدعو أن يقلد الناس شخصاً واحداً في جميع المسائل، بل الأفضل أن يقسم الفقه إلى أقسام تخصصية. أي أن مجموعة من العلماء بعد أن يتفقهوا في دورة فقهية عامة، يعيّنون لأنفسهم جانباً معيناً يختصون فيه، ويقلدهم الناس في ذلك القسم التخصصي وحده. كأن يتخصص بعض بالعبادات، وبعض آخر يتخصص بالمعاملات، وآخرون في السياسات، وبعض بالأحكام الفقهية، كما هي الحال في الطب في الوقت الحاضر حيث تشعبت الاختصاصات، فهذا اخصائي في القلب، وذاك في العين، وآخر في الأذن والأنف والحنجرة، وغير ذلك. فلو حصل هذا لأمكن تحقيق أعمق، كل في مجال اختصاصه. وأظن أن هذا القول قد جاء في كتاب «الكلام يجر الكلام» تأليف السيد أحمد الزنجاني سلمه الله.

هذا اقتراح جيد جداً، وأضيف: إن الحاجة إلى تقسيم العمل في الفقه، وضرورة إيجاد فروع تخصصية في الفقه، قد ظهرت منذ أكثر من مائة سنة حتى الآن، وعلى الفقهاء، في هذه الظروف الحياتية السائدة، إما أن يقفوا بوجه تكامل الفقه وتطوره، وإما أن يسلموا بضرورة تنفيذ هذا الاقتراح.

التقسيم التخصصي في العلوم:

إن تقسيم العمل في العلوم هو نفسه علّة تكامل العلوم ومعلوله أيضاً. أي أن العلوم تنمو تدريجياً حتى تصل مرحلة لا يكون بمقدور الفرد الواحد الإحاطة بها من جميع جوانبها، فتأتي ضرورة التقسيم إلى فروع للتخصص. إذن، فإن تقسيم العمل وظهور الفروع التخصصية في علم من العلوم نتيجة

لتكامل ذلك العلم وتقدمه، ومن جهة أخرى بظهور الفروع التخصصية وتقسيم العلم وتركز الفكر في مسائل تخص ذلك التخصص، يتقدم ذلك الفرع تقدماً كبيراً.

لقد ظهرت الفروع التخصصية في جميع العلوم، كالطب والرياضيات والحقوق والآداب والفلسفة، وكان هذا سبباً لتطور تلك الفروع وإطراد تقدمها.

تكامل الفقه الألفي:

مضى حينٌ كان الفقه فيه محدوداً جداً. عندما نراجع الكتب الفقهية السابقة على الشيخ الطوسي نجدها صغيرة ومختصرة، إلاّ أنّ الشيخ الطوسي بكتابه «المبسوط» أدخل الفقه في مرحلة جديدة متسعة، ومن ثم بتوالي الأدوار والأزمان وبمساعي العلماء والفقهاء، اتسعت المسائل والتحقيقات الجديدة، وازداد حجم الفقه، بحيث إن «صاحب الجواهر»، وقبل مئة سنة تقريباً، لم يكتب كتابه الفقهي ذاك إلاّ بعناء كبير. يقال أنّه شرع فيه وهو ابن العشرين، وبما عرف عنه من الأهلية والاستمرار في العمل، استطاع أن يكمل الكتاب في أواخر عمره الطويل، ويقع كتابه في ستة مجلدات ضخمة مطبوعة. إن «المبسوط» للشيخ الطوسي، والذي يجمع بين دفتيه خلاصة الفقه في عصره لا يبلغ في حجمه نصف مجلد من مجلدات «صاحب الجواهر» الستة. وبعد هذا جاء الشيخ مرتضى الأنصاري أعلى الله مقامه بمبان جديدة في الفقه، تجد نموذجاً لها في كتابيه «المكاسب» و«الطهارة». بعد ذلك لم يَدُرْ في خلد أحد أن يكتب دورة فقهية بهذا المنوال من الشرح والتدريس.

فإذن، وعلى هذا الوضع من تقدم الفقه وتكامله كباقي علوم الدنيا بسبب مساعي العلماء والفقهاء، لا مناص من أمرين: فإما أن يقوم علماء هذا الزمان وفقهاؤنا بسد الباب أمام تقدم الفقه وتطوره ومنع نموه، وإما أن يتحققوا هذا الاقتراح المتين والتقدمي، وذلك بإيجاد فروع تخصصية

ويسمحوا للناس بالتمييز في التقليد بمثل ما هي الحال في الرجوع إلى الطبيب.

المجلس الفقهي:

ثمة اقتراح آخر أقدمه هنا، وأعتقد أن من الخير أن يقال، وهو أنه بعد أن ظهرت الفروع التخصصية في جميع علوم الدنيا، فكانت سبباً في تقدم العلوم تقدماً محيراً للعقول، ظهر أمر آخر الىٰ حيز الوجود كان أيضاً عاملاً مهماً من عوامل التقدم والتطور، ألا وهو التعاون الفكري بين العلماء من الطراز الأول والمنظّرين في كل فرع. في عالم اليوم لم يعد لفكر الفرد وللتفكير الفردي قيمة تذكر، والعمل الفردي لا يوصل إلى نتيجة. إن علماء كل فرع من فروع العلم مشغولون دائماً بتبادل النظر بعضهم مع بعض، يضعون حاصل فكرهم وعصارة عقولهم تحت تصرف العلماء الآخرين. بل إن علماء قارة ما يتبادلون معلوماتهم مع علماء قارة أخرى ويتعاونون معهم. فيكون من أثر هذا التعاون وتبادل المعلومات والتعرف على وجهات نظر الآخرين أنه إذا كانت هناك نظرية نافعة وصحيحة، أمكن نشرها بسرعة أكثر لتأخذ مكانها، وإذا كانت النظرية باطلة، أمكن نشر بطلانها سريعاً وإطراحها بعيداً، دون أن يضطر طلاب العلم إلى التمسك بها حتى يتبين لهم بطلانها بعد سنين.

إنه لمّا يؤسف له أننا لا نرى بيننا أي تقسيم للعلم والتخصص، ولا أي تعاون وتبادل في وجهات النظر، ومن البديهي أننا بهذا الوضع لا يمكن أن نتوقع تقدماً وحلاً للمشاكل.

على الرغم من أهمية التشاور العلمي وتبادل وجهات النظر واضحة ولا تتطلب البرهنة عليها، ولكن لكي يتبين أنَّ الإسلام نفسه يحتوي على أمثال هذه التطلعات والمبادىء التقدمية، نورد آية من القرآن وقطعة من نهج البلاغة:

جاء في القرآن، في سورة الشورى:

﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾[1].

هذا هو الوصف الذي يصف به الله المؤمنين وأتباع الإسلام. إذن، فالإسلام يرى أن التعاون الفكري وتبادل وجهات النظر من المبادىء الأصيلة في حياة المؤمنين.

وفي نهج البلاغة: «واعلموا أنَّ عباد الله المستحفظين علمه يصونون مصونه، ويفجرون عيونه، يتواصلون بالولاية، ويتلاقون بالمحبة، ويستاقون بكأس روية ويصدرون برية». أي اعلموا إن الذين عهد الله إليهم بعلمه يحفظونه، ويجرون ينابيعه، أي أنهم يفتحون أبواب العلم بوجوه الناس، يرتبط بعضهم ببعض بروابط المحبة والتعاطف، يتلاقون بالمحبة والبشاشة، ويرتوون من كأس العلم والفكر، يتعاطون كؤوس العلم والمعرفة التي يدخرها كل منهم، وتكون النتيجة أن يرتوي الجميع رياً.

فلو انشىء مجمع علمي للفقهاء، وتحقق مبدأ تبادل وجهات النظر، فإن ذلك فضلاً عن أنَّه يؤدي إلى تكامل الفقه وتطوره، فإنه يزيل كثيراً من الاختلاف في الفتاوى.

ليس هناك طريق آخر، لأننا إذا كنا ندعي أن فقهنا من العلوم الحقة في العالم، فلا بدَّ لنا من اتباع الأساليب التي تتبع في سائر العلوم الأخرى، وإذا لم نفعل ذلك فمعنى ذلك أن الفقه خارج عن صف العلوم.

ثمة اقتراحات أخرى وددت أن أذكرها، غير أن المجال لا يتسع لها الآن.

إن الآية التي قرأتها في بداية الكلام تقول:

---

(١) سورة الشورى، آية: ٣٨.

﴿فلولا نفر من كُلِّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقَّهوا في الدين وليُنذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلَّهم يحذرون﴾[1].

هذه الآية الكريمة تأمر صراحة بأن جمعاً من المسلمين يجب أن يتعمقوا في دراسة الدين وأن يضعوا معارفهم وفقهم في خدمة الآخرين.

التفقّه من مادة «فقه» ومعناها ليس الفهم المطلق، بل تطلق الكلمة على التعمق والتبصر الكامل في حقيقة أمر من الأمور، وقد جاء في مفردات الراغب: «الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد». وفي الفقه يقول: «تفقه إذا طلبه فتخصص به».

فهذه الآية تطالب الناس ألاّ يكونوا سطحيين في فهم الدين، بل عليهم أن يعمقوا ليدركوا التشريع.

وهي أيضاً دليل يؤيد الاجتهاد والتفقّه، كما إنها سند يؤيد مقترحاتنا. فكما إنَّ هذه الآية تمد بساط الاجتهاد والتفقّه في الإسلام، فهي تحكم أيضاً بزيادة مد هذا البساط، للالتفات إلى الضرورات، وتنفيذ المجمع العلمي الفقهي، والقضاء على الإنفراد والفردية، والتخصص في فروع الفقه، لكي يستمر فقهنا في طريق التكامل.

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٢٢.

المشكلة الأساس في جماعة علماء الدين

العلاقة والمسؤولية:

إن الذين يتمنون رفعة الدين الإسلامي المبين، ويفكرون في أسباب رقي المسلمين وانحطاطهم في الماضي والحاضر، لا مندوحة لهم عن التفكير في جهاز القيادة، أعني جماعة علماء الدين المقدسة، وفي تمنّي تقدمها وارتقائها، وفي كونهم يشعرون بالأسى لدى رؤية مشاكلها ومعوّقاتها.

وذلك لأن من المسلّم به أن كل صلاح وإصلاح لأمور المسلمين يجب أن يتحقق عن طريق هذه الجماعة التي لها صفة القيادة الدينية والمرجعية للمسلمين، أو بالتعاون معها على الأقل.

فلو فرضنا أن فرداً أو جماعة شرعت في حركة إصلاح ديني دون أن تستعد لها الجماعة وتتعاون مع القائمين بها، فلن يكون نجاحها كبيراً.

إن من خصائص الدين الإسلامي أنه جعل المسؤولية مشتركة، فالجميع مسؤولون عن رعاية الآخرين وإرشادهم وهدايتهم، وكل من يجد نفسه في موقع مسؤول يرى تلقائياً أنه مسؤول إزاء الجماعة والقيادة.

إن بعضاً من المفكرين الاجتماعيين، بالنظر لضعف علاقتهم واعتقادهم، لم يفكروا في الجماعة العلمائية ومشاكلها وطرق حلها، بمثل ما هي الحال مع ذوي العلاقة والاعتقاد القصيري النظر، فهؤلاء أيضاً لم يخطر في عقولهم الساذجة أن يفكروا في هذا الأمر. أما ذوو العلاقة والأفكار النيرة

في الإسلام، فإن هذا واحد من المواضيع المهمة التي تشغل أفكارهم.

إن كل ما أفخر به أنا هو كوني من هذه الجماعة، ومستظلاً بفيئها العميم، وقد ترعرعت في أسرة دينية، وأمضيت عمري في الحوزة العلمية، وأتذكر أنني منذ أن قدرت على التفكير في القضايا الاجتماعية أخذت أفكر في هذا الموضوع.

أساس المشكلة:

في ليلة من الليالي قبل سنوات عديدة كنت أحضر مجلساً في قم يضم عدداً من الفضلاء جرى فيه الحديث عن مشكلات جماعة علماء الدين ونواقصها، وطرح السؤال التالي: لماذا كانت الحوزة العلمية في الماضي تشمل فروعاً من العلم تضمُّ التفسير والتاريخ والحديث والفقه والأصول والفلسفة والكلام والآداب وحتى الطب والرياضيات وغيرها، ولكنها أخذت تتقلص بالتدريج وتحدد، أي أنها كانت في الحقيقة جامعة عامة شاملة، وغدت الآن بصورة كلية للفقه دون باقي الفروع؟ لماذا يكثر في محيط العلماء المقدّس العاطلون والطفيليون بحيث أن الزعيم الديني لكي يسقي وردة واحدة يضطر إلى سقي كل ما هنالك من أشواك وأعشاب؟ لماذا يسودنا الصمت والسكوت والتعامي بدل الحرية والتحرك، وإن من يريد المحافظة على مركزه ومقامه يضطر إلى إطباق شفتيه والتقوقع في مكانه؟ لماذا لا تنظم برامجنا التعليمية وفق احتياجاتنا؟ لماذا نفتقر إلى المقدار الكافي من التأليف والتصنيف والنشر؟ لماذا تروج في أوساطنا الألقاب والعناوين والمظاهر والقيافة، وتزداد يوماً بعد يوم، مع الأسف؟ ما السر في أن الزعماء الصالحين المتفتحين عندما يتسلمون مراكز الرئاسة يفقدون قدرتهم على الإصلاح، ويبدون كما لو أنهم قد نسوا آراءهم السابقة؟

وبعد أن تجاذبنا أطراف الحديث، طرح تساؤل عن العلّة الرئيسية لهذه المشاكل. وقرَّ القرار على أن يذكر كل منا رأيه بهذا الشأن. فقال كلٌ رأيه، وقلت رأيي أيضاً. إلاّ أن أحد الحاضرين أدلى برأي رجَّحته على رأيي وآراء

الآخرين، وما زلت اليوم على ذلك. قال: إن السبب الرئيسي والأساس لهذه النواقص والمشاكل في المسلك العلمائي هو النظام المالي وطريقة ارتزاق رجال الدين. واختتم كلامه بقوله: «إن علة العلل في كل هذا الاضطراب هو سهم الإمام».

وبالطبع لم يكن قصده، ولا هو قصدي، إن علة النواقص هي وجود تشريع في الدين باسم سهم الإمام. ففي عقيدتي أن تشريع هذه المادة لغرض إبقاء الدين وإحيائه وإعلاء شأن الإسلام كان تشريعاً حكيماً. ولسوف أبيِّن فيما بعد كيف يمكن أن يكون هذا التشريع ضماناً لإستقلال الجماعة العلمائية وقدرتها. كذلك ليس القصد هو أن القائمين على هذا التشريع مقصرون في أداء واجباتهم. إنما المقصود هو الأسلوب الذي غدا سنَّة بالتدريج في طراز تنفيذ هذه المادة التشريعية والإستفادة منها بحيث فرضت على الجهاز الديني نظاماً خاصاً، ومن ثم أصبح نمط هذه الجماعة منشأ المشاكل والنواقص الكثيرة.

الجماعة والنظام الصالح:

يبدو لأول وهلة أن صلاح المجتمع وفساده، كبيراً كان أو صغيراً، يرجعان إلى أمر واحد دون غيره، وهو: صلاح أفراد ذلك المجتمع أو عدم صلاحهم، وعلى الأخص قادتهم. أي أن المسؤولية كلها تقع على عاتق الأفراد، وهذا هو رأي الكثيرين ويدافعون عنه.

وهؤلاء عندما يشيرون إلى بعض المفاسد الاجتماعية، يرون أن العلاج الوحيد هو الزعيم الصالح، وبذلك يمنحون الأصالة للفرد. أما الذين تعمّقوا في دراسة المشكلة أكثر، أدركوا أن أهمية الجماعة وتشكيلاتها والنظام الاجتماعي لها أعظم من أهمية الزعيم، وإنه ينبغي أولاً التفكير في الجماعة الصالحة، ومن ثم التفكير في الزعيم الصالح.

لأفلاطون نظرية اجتماعية معروفة هي نظريته في «المدينة الفاضلة»،

ومن بين فلاسفة الإسلام برز الفارابي في تلك النظرية وفي طرح نظرياته. يرى هذان الفيلسوفان أن الأساس هو صلاح الأفراد والأصالة الفردية، فأوليا هذه النقطة كل اهتمامهما. ترى من هم الذين يجب أن يتسلموا زمام أمور المجتمع؟ ما المميزات التي يجب أن يتحلوا بها؟ ما فضائلهم العلمية والعملية؟ أما عن كيفية التشكيلات والأنظمة الاجتماعية، وكيف يجب أن يكون الأفراد من المثالية بحيث يمسكون زمام الأمور بيدهم، فلم يكن موضع عنايتهم كثيراً.

هنالك انتقادات وجهت إلى هذه النظرية. من ذلك أن تأثير الجماعة العظيم في أفكار الأفراد وأعمالهم وروحيتهم، بمن فيهم الزعماء أنفسهم، لم يكن موضع دراسة، كما لم يؤخذ بعين الإعتبار أنه إذا كان النظام صالحاً قلت قدرة الفرد غير الصالح على المخالفة، وإذا كان النظام غير صالح قلت قدرة الفرد الصالح على إجراء نواياه وتحقيقها، بل قد يتخلى عن تلك النوايا وينجرف مع الجماعة.

يقول أحد العلماء في معرض نقد نظرية أفلاطون:

«في تساؤل أفلاطون عمن يجب أن يحكم المجتمع خطأ كبير وخطر دائم فيما يتعلق بالفلسفة السياسية. لقد كان يمكن أن يكون أكثر تعقلاً وأخلاقية لو قلنا: كيف يمكن تنظيم المنظمات الإجتماعية بحيث لا يتمكن الزعماء غير الصالحين من أن يكونوا سبباً للإضرار بها».

تقتصر أهمية الزعماء الصالحين على وجهة نظرهم في قضايا إصلاح المنظمات الإجتماعية وتغييرها وتحسينها. أما الزعماء الصالحون الذين لا يختلف نمط تفكيرهم من حيث الأساس والتنظيم عن الزعماء غير الصالحين، وما اختلافهم إلاّ من حيث الأخلاق الفردية، ولكنهم يسيرون في خط واحد مع غيرهم، فليس لوجودهم أثر أكبر كثيراً من أثر وجود غير الصالحين، ولا يكونون سبباً في تحولات اجتماعية كبيرة.

لو شئنا أن نبرز وجهة نظر أفلاطون والفارابي، لكان علينا أن نقول:

إنهما قد أوليا اهتمامهما إلى أولئك الأفراد الصالحين الذين يحكمون المنظمات الاجتماعية لا أعضائها.

إن مثل التشكيلات والمنظمات الاجتماعية بالنسبة إلى الأفراد في المجتمع كمثل الشوارع والأزقة والبيوت في إحدى المدن بالنسبة للناس ووسائط النقل المتحركة في تلك المدن. فالناس ووسائط النقل لا مندوحة لها عن التحرك في المدينة بحسب امتدادات تلك الشوارع والأزقة وانحناءاتها ومفارق الطرق فيها. إن أقصى حدود الحرية الممنوحة للناس هو حريتهم في اختيار الشارع أو الممر الذي يرغبون فيه من حيث سعته أو خلوه أو نظافته أو قصره أو جماله.

فإذا افترضنا أن تلك المدينة أخذت بالتوسع تدريجياً بدون حساب ولا خرائط ولا تخطيطات، مما هو معمول به في تخطيط المدن، فلا يسع الناس في مدينة كهذه إلاّ أن يكيفوا تحركهم بحسب الوضع السائد. إن حركة المرور في هذه المدينة وإدارة أمورها ستكون صعبة، ولن يكون بمقدور الناس أن يفعلوا شيئاً في مدينة هذا شأنها. إن كل ما يستطيعونه هو إحداث بعض التغييرات السطحية في تلك الشوارع والأزقة والبيوت لإراحة أنفسهم.

فإذا فرضنا وجود زعماء صالحين على رأس المنظمات الاجتماعية التي فيها بعض النواقص، فإن التباين في أعمالهم سيكون بمثل التباين الحاصل لدى السائر في مدينة ذات شوارع وأزقة كثيرة الإلتواءات والإنحناءات وغير المنظمة، ليختار أفضلها وأوصلها إلى غرضه.

خصائص حوزات العلوم الدينية:

يتميز محيط الحوزة العلمية عندنا بمميزات وخصوصيات لا نظير لها في محيطات أخرى.

إن محيط حوزة العلوم الدينية محيط من الصفاء والمحبة والمعنوية، أي أن الروح المهيمنة على هذه الحوزة هي هذه الروح العامة، ومن لا يتميز

بهذه المميزات الخاصة يكون مخالفاً لروح الحوزة ومستثنى منها. إن الميزة التي يعترف بها الطلاب بعضهم لبعض إنما هي ميزة العلم والتقوى، ولا يحترم الطالب أو يقدر حقاً إلاّ من حيث مقدار علمه وتقواه. إن فيهم الفقير والغني، والريفي والمدني، وأبناء العمال وأبناء التجار والسادة، وكان فيهم قديماً من طبقة الأشراف وأبناء الملوك أيضاً، إلاّ أن كل شيء يفقد قيمته، ولا تبقى إلاّ قيمة الفضل العلمي والمعنوي، فهي التي تنتزع احترام الطلاب لشخص ما وترفع من مكانته.

إن محيط الحوزة العلمية محيط زهد وقناعة، لا أثر فيه للإسراف والتبذير ولا لمجالس السَّمَر الليلية التي تنتشر بين الطبقات الأخرى وحتى بين طلاب العلوم غير الدينية، بل إن أمثال هذه الأفكار لا تخطر لأي طالب من طلاب العلوم الدينية مجرد خطور، فإذا بدر من أحدهم شيء من هذا القبيل كان سقوطه حتمياً. فالطلبة على الإجمال، أناس قانعون، مصروفاتهم قليلة، ولا يعدون عبئاً على المجتمع.

والعلاقة بين الطالب والأستاذ علاقة حب واحترام، فالطلاب يحترمون أُستاذهم في حضوره وفي غيابه، بل حتى بعد وفاتهم فإنهم يذكرونهم بكل خير ويدعون لهم بحسن العاقبة. إن هذا القدر من احترام الأستاذ الذي يتصف به طالب العلوم الدينية إنما هو وليد تعاليم أولياء الدين نحو قدسية العلم والمعلم. إن هذا الحالة أقل ظهوراً ـ كما نعلم ـ في الأوساط الأخرى.

إن من عادات الدراسة في الحوزة أن يعيد الطالب التفكير في الدرس الذي يسمعه من الأستاذ، فيدرس النص في الكتاب ثم يشترك مع طالب آخر في بحثه. وفي الدروس العالية يعيدون كتابة ما سمعوه من الأستاذ أثناء الدرس بعد عودتهم ليلاً، ولا يتبعون طريقة الحفظ الببغائية، كما هي عادة الطلبة المحدثين، بل يعتمدون التعمق في التفكير والتحليل. وبما أن حق التدريس ليس محصوراً، فإن للطالب الحق في اختيار أستاذه، ولكل امرىء أن يقوم بتدريس الموضوع الذي يرى أنه قادر على تدريسه. وعليه، فإن

الطالب الديني وهو يتعلم، يمكن أن يقوم بتعليم المواضيع التي سبق له أن درسها واستوعبها.

إن ميزة أسلوب دراسة العلوم الدينية في حوزاتنا العلمية، هي أنهم إذْ يتلقون الدرس من الأستاذ يدرسونه جيداً ثم يتباحثون فيه، ويدونونه، وفي الوقت نفسه يقومون بتدريس الدروس الأخرى لمن هم أدنى مرحلة. إن هذه الأمور تجعل طالب العلوم الدينية متعمقاً في علومه.

إن هدف هؤلاء الطلاب ليس الحصول على شهادة، والدرجة التي يعطيها الأستاذ لا تعرّف مقام الطالب، بل إن مباحثات الطالب، ومجادلاته واعتراضاته التي يثيرها في مجلس درس الأستاذ، وفي مجلس تدريسه هو، وحمله الأساتذة والطلاب على الإلتفات إليه، كل هذا يكون خير معرّف لطالب العلوم الدينية.

يقضي طلاب العلوم الدينية مراحل الدراسة والتدريس بصورة طبيعية جداً، حيث يتعين الأستاذ بالاختيار لا بالتنصيب، أي أن الطلاب هم الذين يختارون أساتذتهم عن طريق تجاربهم وإتصالاتهم، وهذا نوع من الحرية والديمقراطية سائد في حوزة العلوم الدينية مما تفتقر إليه الحوزات الأخرى. وعلى هذا فإن قانون اختيار الأصلح هو السائد بينهم، ففي المؤسسات التربوية الحديثة تقوم الجهات العليا بتعيين الأساتذة لمختلف الفروع والدروس، وكثيراً ما يتفق ألا يكون الأستاذ المعين مناسباً لصفوفه، وقد يكون مناسباً لصفوف أعلى أو أدنى، وبذلك قد لا يرضى الطلاب بذلك ولا يحترمونه، ويكون احترامهم للأستاذ مبنياً على خوفهم من الحصول على درجات ضعيفة والسقوط في الامتحانات. إن أمثال هذه الاضطرابات والاختلافات كثيرة في الوسط التربوي الكلاسيكي، ولكننا لا نجد لها أثراً في حوزة العلوم الدينية.

وعلى هذا الأساس يكون تقدم الأفراد في حوزة العلوم الدينية مبنياً

على القانون الطبيعي القاضي باختيار الأصلح، كما ورد في وصف علي عليه السلام لعلماء الدين:

«فَكانوا كتفاضُلِ البَذْر يُنتقىٰ فيُؤخذُ منه ويُلقى قدْ مَيَّزَهُ التخليصُ وهَذَّبه التَمْحيص».

فهم منتقون كانتقاء البذور الخالصة المعّدة للزراعة، وعلى وفق هذا القانون يصعد الطلاب درجة فدرجة حتى يصلوا الدرجة التي تلي الدرجة الأخيرة ـ درجة المرجعية. إن ما يرفع الأساتذة إلى مرحلة ما قبل الدرجة الأخيرة هو ذوق الطلاب وثقتهم. ولكنهم ما إن يصلوا إلى المرحلة الأخيرة حتى تطرأ قضية العائدات وسهم الإمام وتقسيم الأموال والمرتّبات. هنا قد تتشابك الحسابات أحياناً، ولا يعود قانون انتخاب الأصلح حاكماً.

هذه هي المميزات التي تمتاز بها حياة طالب العلوم الدينية إلاّ أن هناك نواقص لا بدَّ من ذكرها:

النواقص:

لا يوجد امتحان قبول لطلاب العلوم الدينية، لذلك فمن المحتمل أن ينتسب إلى هذا المسلك المقدس من لا يصلح له. ولعدم وجود أي امتحان، فإن انتقال الطلاب من دراسة كتاب أدنى إلى كتاب أعلى حر لا يمنعه مانع، ومن البديهي أن يستعجل بعضهم فيقفز إلى مرحلة أعلى، ومن ثم يتوقف عن الدراسة ويصاب بالبرود.

والطلاب لا يخضعون لاختبار الميول والرغبات، فتكون النتيجة أن قد يرى الطالب الذي يميل إلى الفقه أو الفلسفة أو الآداب أو علم الكلام أو التاريخ أو التفسير، أَنَّه قد دخل فرعاً غير الذي يجد في نفسه الاستعداد للاستمرار فيه وفق رغبته.

إن فروع العلوم الدينية قد تضاءلت كثيراً في الأيام الأخيرة، فأَدخل أكثر الفروع ضمن الفقه، والفقه نفسه غدا بحيث أنه توقف عن التكامل منذ مائة سنة.

إن من نواقص الجهاز العلمائي هو الحرية التي لا حدَّ لها ولا حصر في ملابس رجال الدين، حتى أصبح لباسهم بالتدريج مختلفاً عن الآخرين، وصار لهم لباس خاص، مثلما للجنود وللعسكريين وبعض المهن الأخرى لباس خاص.

في التشكيلات الدينية، بخلاف الأمر في التشكيلات الأخرى، يستطيع كل فرد، دون مانع ورادع، أن يتزيّا بزي رجال الدين، فقد لوحظ كثيراً أَنَّ من لا علم له ولا إيمان، يتزيا بزي رجال الدين لاستغلال مكانتهم، فيكون ذلك مدعاة للتقول عليهم.

في الحوزة العلمية يدرسون الأدب العربي، ولكن بطريقة مغلوطة، بحيث أن الطلاب بعد سنوات من الدراسة لا يتعلمون اللغة العربية، على الرغم من أنهم يتعلمون قواعدها، فلا يقدرون على التكلم ولا الكتابة بها.

على الرغم من أن الاكثار من التباحث في الدروس وشيوع علم الأصول يزيدان من قدرة الطالب على التفكير بذكاء. إلاّ أن في ذلك نقصاً كبيراً أيضاً، وهو أنه يبعد الطلاب عن التفكير الواقعي في القضايا الاجتماعية، ثم إن الضعف في تدريس منطق أرسطو، يوجه فكر الطلاب وجهة جدلية نظرية، الأمر الذي يحول دون تمكن الطلاب من التفكير واقعياً فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية.

والنقص المهم الحاصل حالياً في جهاز القيادة الدينية يتعلق بالميزانية وبالنظام المالي وطريقة ارتزاق رجال الدين.

الميزانية:

هنالك وجهات نظر عديدة في كيفية تحسين طرق معيشة رجال الدين:

أ ـ يرى بعضهم أن رجال الدين ليسوا بحاجة إلى ميزانية خاصة، بل أن عليهم ـ مثل باقي أصناف الناس ـ أن يشتغلوا ليكون لهم مصدر للدخل يعيشون منه. عليهم أن يعيشوا من عرق جبينهم، أي أن عليهم أن يخصصوا

جزءاً من وقتهم للعمل لتأمين معاشهم، وجزءاً آخر للشؤون الدينية والدرس والبحث والتأليف والتدريس والافتاء والإرشاد وغيرها.

يعتقد هؤلاء أن الشؤون الدينية في الإسلام ليست مهنة خاصة بحيث تستوجب تعيين ميزانية خاصة بها. وإنما كل من كان قادراً على تعهد الأمور الدينية ضمن قيامه بتأمين معاشه فله ذلك. أما إذا أراد أحد التعهد بتلك الأمور، بإلقاء نفسه عالة على المجتمع فخير له ألاَّ يفعل ذلك منذ البداية.

وأدلة هؤلاء هي أن في صدر الإسلام، على عهد الرسول ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام كان هناك أشخاص يقومون بتلك الواجبات، يعلِّمون الحلال والحرام، يعظون وينصحون، ويشتركون في حلقات الدرس ويقومون هم بالتدريس، وفي الوقت نفسه كان لكل منهم مهنة يتكسب بها، وكثير منهم اشتهروا بالمهنة التي كانوا يمتهنونها، كالتمار، والبزاز، والخراز، والطحان، والسمان، والحذَّاء، والوشاء، وغير ذلك من الألقاب التي لقبوا بها في كُتب الحديث والفقه والتاريخ. لم يذكر التاريخ أن الرسول أو أحد الأئمة طلب من عدد من الناس أن يتركوا أعمالهم، ويقتصروا على القيام بوظائف دينية، كالإفتاء، والتدريس، وإمامة الجماعة، والوعظ، والإرشاد، وغير ذلك. تلك هي نظرة بعضهم.

الحقيقة هي أنه إذا استطاع أشخاص أن يضمنوا معيشتهم من طريق آخر، واستطاعوا في الوقت نفسه أن يتعهدوا الشؤون الدينية، فذلك خير، إلاَّ أن أمثال هؤلاء قليلون في الغالب، ولذلك لا يمكن أن نطلب من الجميع أن يكونوا هكذا، وإنه لا يجوز لغير أمثال هؤلاء الدخول إلى الحوزة، وذلك للتغييرات التي طرأت على حياة الناس بالنسبة إلى صدر الإسلام، ولتوسع العلوم وازدياد احتياجات المجتمع. وعليه، فمن اللازم أن ينبري جماعة من الناس لتعهد الأمور الدينية، وأن ينصرفوا طوال حياتهم إلى ذلك، وهذا يتطلب تخصيص ميزانية خاصة تصرف بطريقة صحيحة.

في صدر الإسلام لم تكن الحاجات كما هي عليه الآن، كما لم تكن

المشاكل والشبهات ولا عدد المعاندين والأعداء بهذا المقدار، لذلك ينبغي أن تكون هناك جماعة دائمة الاستعداد والتأهب للدفاع عن الإسلام ولسدِّ حاجات الناس الدينية. والواقع أن هناك أشخاصاً يشغلون أنفسهم، كما هي الحال فعلاً، بأمور من قبيل إمامة الجماعة، التي لا شأن لها بالمسائل الدينية، ولا يحق لأحد أن يتذرع بها في الاخلاد إلى البطالة وترك العمل والجلوس بانتظار وقت الصلاة فيذهب إلى المسجد لأدائها، ثم يعود ليدور على مجالس الفاتحة، ويظل عمره كلاً على المجتمع.

على كل حال، إن من الجمود الفكري أن نقول: إن ما لم يكن موجوداً في صدر الإسلام لا حاجة له اليوم أيضاً.

ب ـ ويرى اقتراح آخر أن تتكفل الأوقاف والصدقات الجارية بالصرف على الشؤون الدينية. ولعلَّ الجهات الدينية في العالم ـ عدا الشيعة ـ تعتمد على صندوق الأوقاف والصدقات الجارية لإدارة أمورها.

لقد بنيت في أكثر مدن إيران مدارس دينية، وأوقفت عليها الموقوفات الكثيرة العائدات، وكانت هذه تعين كثيراً مدارس الطلبة في طهران وأصفهان ومشهد وتبريز وشيراز وغيرها من المدن، وتساعد على استمرارية الدراسات الدينية.

ولكن الذي يؤسف له أنَّ أكثر هذه الموقوفات انقلب إلى أملاك خاصة لأسباب لا مجال لشرحها هنا، وما بقي منها وقع تحت تصرف أحد رجال الدين المشهورين وتصرف عائداته على أجهزة تعمل ضد مصالح الإسلام والمسلمين العالية، وبعض آخر تحت تصرف الأوقاف نفسها، حيث تضيع عائداته بطرق أخرى، ولا يبقى سوى جزء ضئيل هو الذي يصرف في مضانه الشرعية الحقيقية.

إن الموقوفات التي يمكن أن تكون، أو يجب أن تكون، تحت تصرف المنظمة الدينية لا تقتصر على ما أوقف على المدارس، فهناك أرقام أكبر وموارد أضخم مما يجوز شرعاً، أو يلزم أن تكون تحت تصرف الجماعة

الدينية. ولقد جرى كلام حول هذا الموضوع مرات عديدة بين الجهات الدينية والمرجعية، لغرض وضع تلك الموارد في خدمة الجماعة الدينية، إلاّ أننا لم نصل إلى نتيجة مرضية لأسباب مجهولة.

لو أمكن تنظيم الأوقاف لتكون مؤسسة معقولة، لأمكن القيام بخدمات جليلة للدين وللثقافة وللتربية وللأخلاق العامة، أما إذا بقيت على ما هي عليه فستكون سبباً في تفشي الفساد وتقوية أشخاص يقفون دائماً حجر عثرة في طريق الإصلاح وتقدم المجتمع الإسلامي.

ج ـ الاقتراح الآخر هو طريقة استغلال سهم الإمام عليه السلام. فيما يتعلق بالأديان الأخرى، لا علم لي فيما إذا كان عندها نص أو قانون مالي ينطبق مع حياة رجال الدين وإدارة منظمات القيادات الدينية. إلاّ أننا في الإسلام، وبموجب النظرة الشيعية إلى آية الخمس المباركة، لنا قانون كهذا.

يجبى الخمس من الغنائم الحربية، والمعادن، والعوائد السنوية الخالصة، وبعض الأشياء الأخرى، ويعني أن يدفع كل شخص بعد استخراج مصاريفه الخاصة، الخمس إلى جهاز الإمامة والقيادة الدينية.

نصف هذا الخمس يدعى «سهم الإمام» ويصرف بحسب الفقه الشيعي، في حفظ الدين وإبقائه.

واليوم، الميزانية الوحيدة التي تدير شؤون الجماعة الدينية، والتي عليها بني تنظيم الحياة الدينية، ومنها استمدت الجماعة الدينية شكلها وصيغتها بحيث أصبح لها تأثير كبير في جميع الشؤون الدينية، هي سهم الإمام.

إن رجال الدين والمجتهدين لا يفرضون أي إلزام أو إجبار لغرض جباية هذه الميزانية المالية، بل إن الناس المؤمنين هم الذين يتصلون عن رضا وطيب خاطر بمن يعتمدونهم ويطمئنون إليهم من رجال الدين ويدفعون لهم ما بذمتهم، وليس لهؤلاء أي تنظيم مالي متميز لهذه الأموال، إنما الناس

مدفوعون بضمائرهم وإيمانهم، يدفعون ما ينبغي عليهم من أموالهم كثيراً كان أو قليلاً، من الأرقام الصغيرة حتى الأرقام التي تصل إلى المئة ألف تومان وبضع مئات الآلاف منه.

إن ميزة سهم الإمام على ميزانية الأوقاف هي أنه ينطوي على عواطف الناس وتواضعهم وحبهم، فقيام عامة الناس بدفع سهم الإمام إلى شخص ما ناشىء عن حسن ظنهم، أما كون الذي يتسلم هذا المال يصلح لذلك أو لا يصلح فيعود إلى مقدار صحة حكم الناس على صلاح هذا الشخص، وإلى عدم وجود عوامل أخرى غير ذلك في الأمر. غير أن المتسلم النهائي لهذا السهم هو الإمام، فثمة سلسلة من العلل والمعلولات تنتظم في تعريف شخص ما، ثم وثوق الناس وحسن ظنهم به، ثم وصول سهم الإمام إليه، ثم بلوغه الزعامة وتسنم الرئاسة.

التركز والسلطة:

قبل مئة سنة، يوم لم يكن التمدن الجديد قد وصل إلى إيران، وكانت وسائل الارتباط بين المدن ضعيفة، كان أهالي كل مدينة يدفعون ما عليهم من الحقوق المالية إلى علماء مدينتهم، وكانت تلك الأموال غالباً ما تصرف في المدينة نفسها. ولكن خلال هذا القرن الأخير، وبعد أن ظهرت وسائل المواصلات الحديثة، وازداد قرب المناطق بعضها من بعض، جرت العادة على أن تدفع تلك الأموال إلى مرجع التقليد. وعلى ذلك فإن مرجع التقليد الذي كان موضع التقدير والطاعة، ازدادت، بوصول أموال سهم الإمام إليه، إمكاناته في إدارة الحوزات العلمية وفي توسيعها وإدامتها. وعلى أثر اتساع الإتصالات وإزدياد الارتباطات بين الناس ومراجع التقليد، وانتشار الحوزات العلمية وكثرة عدد الطلاب والمتخرجين الذين انتشروا في معظم المدن والقرى، ظهرت زعامات وسلطات كبيرة.

إن أول شخص بلغ خلال هذا القرن الأخير مبلغاً كبيراً من الرئاسة، والذي كانت وسائل الاتصالات الحديثة خير عون له في ذلك، هو المجتهد

الكبير المرحوم آية الله ميرزا محمد حسن الشيرازي أعلى الله مقامه. وكانت أولى إمارات زعامته ورئاسته فتواه التي أصدرها بشأن إتفاقية التبغ. وقد جاءت بعده أيضاً زعامات مماثلة تقريباً.

إن طريقة تجمع سهم الإمام هي التي ذكرناها. أما طريقة صرفها فترتبط مئة بالمئة بوجهة نظر المرجع الذي يتسلمها. ولم تجر العادة إلى هذا اليوم أن يكون لهذا حسابات ودفاتر وسجلات، وحسن التصرف في هذه الأموال منوط بمدى تقوى المرجع وزهده وخوفه من الله، ثم بمدى تثبته من أحقية جهات الصرف وعدم الوقوع في أخطاء، وثالثاً يتعلق ذلك بقدرة الرجل على حسن قيامه بالأمر وإمكاناته.

نقطتا القوة والضعف:

إن لطريقة تجمع سهم الإمام المتبعة في الوقت الحاضر محاسنها ومساوئها. من محاسنها أن دافعها الوحيد هو إيمان الناس وعقيدتهم، وأنَّ علماء الشيعة لا يتقاضون ميزانيتهم من الحكومة، وأنَّ تعيينهم وعزلهم ليس بيد الدولة، وعلى ذلك فإن استقلالهم محفوظ دائماً في قبال الحكومات، فهم قوة بإزاء قوة الدولة، وقد ينافسونها أحياناً.

إن هذا الاستقلال في الميزانية، والاستناد إلى عقيدة الناس، هما السبب أحياناً في الوقوف بوجه انحرافات الحكومات ومعارضتها وإسقاطها، ولكن هذه نفسها، من جهة أخرى، هي نقطة ضعف الشيعة أيضاً، فليس ثمة ما يلزم علماء الشيعة ويجبرهم على إطاعة الحكومات، ولكنهم مضطرون إلى مجاراة أذواق العامة وعقائدها، للإبقاء على حسن الظن بهم، وهذا منشأ أغلب المفاسد الموجودة في السلك الديني الشيعي.

سلك رجال الدين الشيعة والسنة:

لو قارنَّا بين سلك رجال الدين في قم والنجف وفي مصر بزعامة الجامع الأزهر للاحظنا وجود امتياز لكل من هاتين المنظمتين على الأخرى.

ففي مصر يعين رئيس الجمهورية رئيس الجامع الأزهر، بالنظر لأسباب خاصة يأتي على رأسها عدم وجود ميزانية مستقلة للجامع الأزهر، وكذلك وجود نظرة مختلفة في مصر بشأن ولي الأمر. وعلى ذلك فرئيس الجامع الأزهر أشبه بالمدعي العام الذي يعينه عندنا الرجل الأول في المملكة، ولكن هذا لا وجود له في السلك الديني في إيران، بل إذا ظهر أن بعض الدوائر الرسمية تميل إلى رئاسة شخص معين، فإن ذلك يكون مدعاة إلى سقوط ذلك الشخص.

قبل سنوات رأيت في إحدى الصحف صورة العلامة الشيخ محمود شلتوت رئيس الجامع الأزهر وهو جالس إلى مكتبه وفوق رأسه علِّقت صورة جمال عبد الناصر. أما في إيران فلا يمكن أن تجد صورة أحد المسؤولين معلقة حتى في غرفة حقيرة لأحد الطلبة. إن زعيم مصر الديني لا يمكن أن يبلغ من القوة والقدرة بحيث يستطيع في قضية مثل قضية التبغ أن يسقط حكومة. لماذا؟ لأنه متكىء على الدولة.

ولكن من جهة أخرى، نجد أن رجل الدين المصري، بالنظر لكونه لا يجد مرتَّبه ومورد معاشه في أيدي الناس فإنه لا يكون متكئاً على العامة، وتكون له حرية الرأي والعقيدة، ولا يخفي الحقائق ولا يكتمها، لأنه لا يخشى الناس. إنه لمن المستبعد أن يقدر رئيس ديني شيعي، في هذه الظروف مهما يكن حي الضمير وطالب إصلاح ومخلصاً، على إصدار فتوى مثل الفتوى التي أصدرها الشيخ شلتوت والتي حطم بها طلسماً دام أكثر من ألف سنة، أو حتى أن يخطو خطوة أصغر من تلك الخطوة بكثير.

في القرون الإسلامية الأولى، يوم كانت الظروف المعاشية لرجال الدين المصريين والإيرانيين متشابهة، لم يكن علماء الشيعة، من حيث تنورهم الفكري وتنوع مؤلفاتهم في الفروع المختلفة وابتكاراتهم العلمية، متخلفين عن علماء مصر، بل إن المصريين أنفسهم يعترفون بتقدم الإيرانيين عليهم في جميع العلوم الإسلامية. أما اليوم فالأمر معكوس، إن عيون المسلمين

المتنورِّين في إيران تتجه نحو علماء مصر، ينتظرون تآليفهم الجديدة في المسائل الاجتماعية الإسلامية المطلوبة في أيامنا هذه. إنهم قد يئسوا من علمائهم، لأنهم في الظروف التي يعيشون فيها لا ينتظر أن يصدر عنهم غير الرسائل العملية أو بعض المؤلفات السطحية التي لا تتخطى مستوى تفكير العامة.

غير إنَّ عدداً من النخبة المخلصة استطاعت خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية أن تنفصل عن ميزانية رجال الدين وانصرفت إلى التأليف والتحقيق في المجالات التي تشتد إليها الحاجة اليوم في المجتمع الإسلامي.

إن المتضلِّعين يعترفون الآن بأن الآثار والمؤلفات التي صدرت في السنوات الأخيرة عن خريجي الحوزات العلمية الشيعية أعمق بكثير مما ينشره العلماء المصريون وأدق تحقيقاً.

القدرة والحرية:

إذا اعتمدت الجماعة الدينية على الناس حازت القدرة، ولكنها تخسر الحرية. وإذا اعتمدت على الحكومات فقدت القدرة واحتفظت بالحرية، وذلك لأن عامة الناس ذوو عقيدة وإيمان على العموم ولكنهم جهلة وسذج ومتخلفون، ولذلك فإنهم يعارضون كل إصلاح، ولكن الحكومات من جهة أخرى متنورة، غير أنها ظالمة متجبرة. فالمنظمة التي تتكىء على الناس تكون قادرة على محاربة ظلم الحكومات وتجاوزها، ولكنها ضعيفة في محاربة خرافات الجهلة وعقائدهم الباطلة. أما إذا استندت المنظمة إلى الحكومات فإنها تكون قادرة على محاربة العادات والأفكار الجاهلة، وتكون ضعيفة في وجه ظلم الحكومات وتجبرها.

عندي أن استناد ميزانية رجال الدين على الناس ليس هو سبب ضعفهم، إنما سبب الضعف هو عدم وجود تنظيم لهذه الميزانية وهو الذي يؤدي إلى هذه المنقصة الكبيرة. فبتنظيم ميزانيتهم يمكن إزالة المنقصة الكبرى بحيث يكون لرجال الدين الشيعة كلا الأمرين القدرة والحرية، وهدف

كلامنا في هذا الموضوع هو أن نبلغ بالجماعة الدينية إلى هذه المرحلة المثالية. ولسوف نفيض في الشرح أكثر تحت عنوان (طريق الإصلاح) بهذا الخصوص.

آفة المجتمع:

المجتمع يشبه الفرد في كثير من الحالات، ومن ذلك الإصابة بالآفات، وطبيعي أن تكون آفة المجتمع خاصة بالمجتمع، ولكل مجتمع آفته الخاصة به. إن الآفة التي أصابت مجتمعنا الديني بالشلل وأقعدته عن العمل هي «الإصابة بالعوام» وهي أشد بلاء من الإصابة بالسيول أو الزلازل أو لسع العقارب والحيات. إن أصل هذه الآفة هو نظامنا المالي.

إن منظومتنا الدينية على أثر إصابتها بهذه الآفة، لا تستطيع أن تكون طليعيّة فتتحرك أمام القافلة، وأن تهدي القافلة بالمعنى الصحيح للهداية. إنها مضطرة إلى التحرك وراء القافلة. إن من سمات العامة أنهم لا يفارقون القديم الذي اعتادوا عليه، بل يتمسكون به، دون تمييز بين حق وباطل. إنهم يعتبرون كل جديد بدعة أو اتباعاً للأهواء. لا يعرفون قوانين الطبيعة ومقتضيات الفطرة، لذلك فإنهم يخالفون كل جديد من هذا المنظور، ويحافظون على الوضع القديم دائماً.

إننا نرى اليوم أن العامة من الناس ينظرون إلى مسائل مهمة، كالتوزيع العادل للثروة، والعدالة الاجتماعية، والتعليم العام، والحكم الوطني، وأمثالها مما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإسلام وتعاليمه التي تدعو له وتدافع عنه، ينظرون إليها نظرتهم إلى رغبة صبيانية.

فمجتمعنا الديني المصاب بآفة العامة لا مندوحة له ـ عندما يريد أن يتحدث في مسألة اجتماعية ـ عن الخوض في مسائل سطحية وثانوية، مبتعداً عن الجذور العميقة التي يتعامل معها بطريقة تدل مع الأسف، على تأخره وعلى نقضه الإسلام، مما يكون سلاحاً بيد أعداء الإسلام.

إنه لمدعاة للأسى حقاً أن نجد هذه الآفة تقيد الأيدي والأرجل، ولولا

ذلك لاستبان بكل وضوح أن الإسلام جديد في كل عصر وزمان حقاً «لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه» ولعرف أن أعرق النظم الاجتماعية في عصرنا هذا ليست قادرة على منافسة الإسلام.

ليس أمام مجتمعنا الديني سوى السكوت في موضع الكلام، والسكون في موضع الحركة، والنفي في موضع الإثبات، لأن ذلك ينسجم مع طبيعة العامة.

إن من سمات غلبة العامة من الناس هي منشأ رواج الرياء، والمجاملة، والتظاهر، وكتمان الحقائق، والاهتمام بالمظاهر، وشيوع الألقاب والمقامات، والتطلع إلى المراكز العالية، في مجتمعنا الديني مما لا نظير له في العالم.

إن غلبة العوام هي التي تدمي قلوب أحرارنا وطلاب الإصلاح فينا.

في سنوات دراستي في الحوزة العلمية بقم، حيث كان لي شرف الحضور في حلقة الدرس الملهمة التي كان يلقيها المرحوم آية الله البروجردي أعلى الله مقامه، تطرق الكلام يوماً أثناء درس للفقه، إلى حديث عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ يسأل أحدهم الإمام سؤالاً، فيجيبه الإمام، فيقول السائل: إن السؤال نفسه سبق أن طرح على أبيه الإمام الباقر عليه السلام، فكان جوابه مختلفاً، فأيهما الصحيح؟ فقال الإمام: إن ما قاله أبي هو الصحيح. ثم قال: **«إنّ الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمر الحق، وأتوني شُكّاكاً فأفتيتهم بالتقية»**.

أي إنَّ الذين جاءوا أبي جاءوه بنيات خالصة يريدون أن يعرفوا الحقيقة حتى يعملوا بها، فبين لهم الحقيقة عينها. أما الذين يأتوني سائلين لا يريدون الاهتداء والعمل، بل يريدون أن يستنطقوني ما أقول، فينشروا ذلك في الأطراف إثارة للفتنة، فألتزم جانب التقية في الجواب.

ولما كان هذا الحديث يتضمن تقية الشيعي من الشيعي، لا من

مخالفيه، فقد راح المرحوم يكشف عن آلامه ومكنونات قلبه، وقال: «ليس ثمة ما يدعو للعجب، فالتقية من أصحابنا أهم وأعلى». أنا نفسي في أوائل بلوغي مرحلة المرجعية العامة كنت أظن أن عليَّ أن أستنبط الأحكام وعلى الناس العمل بها، فما أفتي به يعمل به الناس، رأيت أن الأمر ليس كذلك.

إن التقية الواردة في الحديث تختلف، طبعاً، عن التقية التي أشار إليها المرحوم. إنهما نوعان من التقية. إن ما ورد في الحديث تقية لا تخص محيطنا الديني، فهي متبعة في كل أرجاء العالم ولا مناص منها. أما التقية السائدة في الأوساط الدينية عندنا فناشئة من طريقة تشكيل أجهزتنا التي ظهرت مؤخراً. وقد انتهز المرحوم تلك الفرصة الصغيرة للتنفيس عما في نفسه.

لقد ارتأى المرحوم آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي أعلى الله مقامه، مؤسس الحوزة العلمية في قم، أن يطلب من عدد من الطلبة تعلم اللغات الأجنبية وبعض العلوم كمقدمات، لكي يستطيعوا عرض الإسلام على الطبقات المثقفة الجديدة، وفي البلدان الأجنبية، ولكن ما إن انتشر هذا الخبر حتى جاءت جماعات من العامة وأشباه العامة من طهران إلى قم، وقالوا: إن هذه الأموال التي يدفعها الناس باسم سهم الإمام لا يقصد بها أن تصرف لتعلم الطلبة لغة الكفار، وأنهم سوف يفعلون كذا وكذا إذا نفذ الاقتراح. فلما رأى المرحوم أن ذلك سيكون سبباً لانهيار الحوزة العلمية من أساسها، ألغى فكرته مؤقتاً.

وبعد ذلك بسنوات، في عهد زعامة المرحوم آية الله السيد أبو الحسن الأصفهاني أعلى الله مقامه، عقد عدد كبير من علماء النجف الأشرف وفضلائها المبرزين ـ وبعضهم اليوم من مراجع التقليد ـ اجتماعاً تبادلوا فيه وجهات النظر واتفقوا على إعادة النظر في برنامج الدروس التي يدرسها الطلاب، آخذين حاجات المسلمين الآتية بعين الإعتبار، وعلى الأخص تلك المسائل التي هي جزء من أصول عقائد المسلمين فيدخلونها في البرنامج التدريسي للطلاب، وكان الهدف هو إخراج الحوزة العلمية في النجف من

نطاق الاقتصار على الفقه والرسائل العملية، ورفعت هذه النتائج إلى المرحوم لإقرارها، غير أن المرحوم، وقد سبق له أن تلقى درسه مما جرى مع المرحوم آية الله الحائري، ومن أمثال ذلك، أرسل يقول: ما دمت حياً لا يحق لأحد أن يغير من تركيب هذه الحوزة. وأضاف: إن سهم الإمام الذي يوزع على الطلاب، يجب أن يكون من أجل الفقه والأصول دون غيرهما. ومن البديهي أن ذلك كان درساً لا ينسى للفضلاء الذين هم رؤساء الحوزة العلمية في النجف الآن.

إن في هذا توضيحاً كافياً لمعرفة السبب الذي يحمي شخصياتنا البارزة عندما تصل إلى مركز الحل والربط، على أن تعجز عن تحقيق ما كان يدور في خلدها من قبل، وعلى الرغم مما يسببه لها ذلك من آلام، ولا تفتأ تفكر في الإصلاح، ولكنها عملياً لا قدرة لها على التنفيذ. لماذا خرجت حوزتنا العلمية من شكل جامعة دينية إلى شكل كلية فقهية؟ لماذا عندما يبرز علماؤنا وفضلاؤنا ويشتهرون، يخفون ما عندهم من العلوم، غير الفقه والأصول، وينكرونها؟ لماذا يكثر العاطلون والمتطفلون في هذا الوسط المقدس بحيث أن الزعيم الديني إذا أراد أن يسقي نبتة ورد يضطر إلى سقي الأشواك والنباتات الطفيلية الكثيرة؟ لماذا يطغى السكوت والسكون والتغافل في محيطنا الديني على المنطق والحركة والحياة؟ لماذا ضعفت فيما بيننا حرية الفكر والعقيدة؟ لماذا لا ينظم منهاج تدريس طلاب العلوم الدينية تنظيماً يتفق ومتطلبات العصر؟ لماذا نرى طلبة العلوم الدينية، بدلاً من أن يكونوا هم السبّاقين في الطليعة والهادين لمسيرة المجتمع، يتسكعون خلف القافلة؟ لماذا؟ لماذا؟ لماذا؟.

طريق الإصلاح:

ليس طريق الإصلاح ألاّ يكون للحوزة الدينية ميزانية وأن يكون على كل شخص أن يعيش من عرق جبينه، ولا طريق الإصلاح هو أن يصبح رجال الدين عندنا مثل رجال الدين في مصر أتباعاً للدولة.

طريق الإصلاح واحد: تنظيم الميزانية الموجودة فعلاً. إن ما يجري الآن في سهم الإمام أشبه بأن تقرر الدولة تخصيصات لتأمين معاش رجال التربية، ولكن تطلب منهم أن يرفدوا تلك الميزانية بطريق حث الناس وترغيبهم على التبرع لها، وأن لكل شخص أن يأخذ من الناس ما يستطيع، على أن يحكم ضميره فلا يصرف على نفسه أكثر من حاجته، وأن يعطي الآخرين ما يفيض عن حاجته.

من المعلوم كيف يمكن أن يصبح حال التربية والتعليم في هذه الحالة، فالمعلمون سوف يربون الأطفال ويعلمونهم حسبما يشتهي أولياء الطلاب، وهم في الأغلب من العامة. إن هذه الطريقة في العمل تدفع بالذين يخدعون الناس إلى المقدمة، وتنحي إلى المؤخرة أصحاب الرأي وطالبي الإصلاح في التربية والتعليم، فتنشط سوق الرياء والمجاملة وكتمان الحقائق والتزلف، بحيث تسود جميع المثالب التي تتصل بممالأة العامة من الناس. إن هذه الطريقة في العمل تحمل المعلم على أن ينظر إلى أولياء الطلاب بعين الطامع المستغل، فيتخذ جميع التدابير التي يتخذها صاحب عقار أو صاحب معمل للحصول على أكثر ما يمكن من الفائدة والربح، فيتسبب في ظهور مفاسد استجلاب العامة كالرياء والتظاهر وكتمان الحقائق والاستجداء، وكذلك مفاسد عدم تقسيم الثروة تقسيماً عادلاً بسبب الأحقاد والعداوات والعقد وسوء الظن.

إن ميزانية الحوزة الدينية عندنا تعاني من حالة مماثلة لتلك، ولا طريق لإصلاحها إلاّ بإخضاعها للتنظيم بإيجاد صندوق عام ودفاتر وحسابات وأرصدة في مراكز الحوزات، بحيث أن أحداً لا يستطيع أن يقبض مالاً من الناس مباشرة، بل يأخذ كل بحسب الخدمة التي يؤديها من ذلك الصندوق الذي يكون تحت تصرف رجال الدين من الطراز الأول، فيعتاشون منه.

إذا حدث هذا فإن الناس سيوالون دفع الحقوق الشرعية بحكم إيمانهم وعقيدتهم، وفي الوقت نفسه سوف ينحسر تسلط الدولة وتسلط العامة ورفع

أيديها عن الأخذ بخناق الحوزة الدينية. إن كل المفاسد ناشئة من كون رجال الدين يتناولون المال مباشرة من الناس، الأمر الذي يوجب على رجال الدين أن تكون لهم علاقات مباشرة مع دافعي الحقوق الشرعية للتأثير عليهم واجتذابهم.

إن كل مرجع تقليد تعتمد إدارته على تسلم سهم الإمام وتوزيعه على طلاب الحوزة الدينية. فلا بد له من أن يستجلب الاهتمام لكي يستطيع إستيفاء هذه الميزانية وإعدادها. ففي الظروف الحالية لا يسع رجال الدين في المدن إلاّ أن يجعلوا من انتمائهم إلى الحوزة الدينية مهنة لهم، ومن المسجد مكاناً لعملهم وتكسبهم.

فلو أصلح هذا الحال، لما راح أحد يتصل بالناس بصورة مباشرة، ولتحرر مراجع التقليد المحترمون، ولانتفت عن المساجد صورة كونها أمكنة للكسب، ووضع حد لحالتها المؤسفة هذه، ولما غدت المساجد الكبيرة، مثل جامع كوهرشاد، مكاناً ينتحي فيه عشرات الأشخاص في كل زاوية يقيمون فيها صلاة الجماعة فيثيرون انتقاد المدركين من الناس، ولا يبقى مجال للتساؤل: لماذا تتصف صلاة الجماعة عند أهل السنة بكل مظاهر الجلال والشوكة، وتتصف بين الشيعة بأنها من مظاهر التفرقة والاختلاف!

المعاش:

لا يمكن النظر إلى قضية المعاش نظرة سهلة ساذجة، فهي ركن أساس من أركان الحياة، فلو اختلّت لأثّرت على باقي جوانب الحياة.

إن من مميزات الإسلام أنه يولي اهتماماً كبيراً لمسألة المعاش، حتى أن بعضهم يرى أن الإسلام يعتبر الاقتصاد أساساً، إلاّ أن نظرة الإسلام الواقعية لا ترى الإقتصاد أساساً، ولكنها لا تهمل دوره الرئيس. يرى الإسلام أن إصلاح شؤون المعاش لا بدّ أن يكون من مسؤولية المؤسسات الاجتماعية كبيرها وصغيرها. ولهذا السبب تقول: إن قضية المعاش ليست مما يمكن

التغاضي عنه بسهولة، لأنها ركن من أركان الحياة الرئيسة، فإذا اختلَّ هذا الركن، اختلت الأركان الأخرى أيضاً.

فلنأخذ رجلاً من رجال الدين يعيل عائلة تتألف من بضعة أفراد. بعد بضع سنوات من الدراسة يلقي رحاله في إحدى المدن، ويتخذ من أحد المساجد مركزاً له. وبالنظر إلى كونه متديناً فإنه يسعى في حدود إمكاناته أن يكون ذا نفع. وعلى ذلك فإن معاشه يعتمد على قبول المال من الناس مباشرة ولا مناص له عن النظر إلى أتباعه نظرة المستغل. ولما كان من المحتمل أن يكون في المدينة نفسها أشخاص آخرون يعتاشون مثل اعتياشه، ومن حيث طبيعة البشر، لا بدَّ أن يحصل بينهم تنافس في اجتذاب الأَتباع. إن التنافس يقتضي إبداء مزيد من الرعاية والاهتمام بأذواق الناس. وعندما يرى هذا المسكين أن مخالفة العامة تسقطه من الوجود، فيفكر في نفسه أن الأمر بالمعروف يكون واجباً إذا لم يؤد إلى ضرر، فإذا وجد احتمال الضرر، فقد سقط عنه التكليف.

إن ارتباط معاش هذا الإنسان قد بدّل إحساسه وتصوره للتكليف الشرعي.

إنني أعترف أنه كان هناك دائماً أفراد متميزون يؤدون واجبهم على الرغم من الظروف الصعبة. منزهين عن التزلف للأتباع، إلاَّ أن الكلام يدور على الناس العاديين. لذلك لا ضرورة لإيجاد ظروف لا يستطيع غير النخبة أن يؤدوا في ظلها وظائفهم.

أثر الإيمان والتقوى:

قد يخطر للقارىء المحترم أننا قد أهملنا في حساباتنا السابقة أثر الإيمان والتقوى العجيب في إصلاح الأمور، وأننا لم ننظر إلى المسائل إلاَّ من زاوية الأمور المعاشية، وعليه، فإن ما قيل لا يصدق إلاَّ على المؤسسات الإجتماعية الدنيوية، لا المؤسسات الدينية التي تتألف من أشخاص منزهين وأتقياء لا يعنون إلاَّ بالمعنويات، وإن في المؤسسات الدينية تتخذ روح

الإيمان والمعنويات مكان التنظيم والأجهزة والترتيب وكل ضبط وانضباط.

فأقول: ليس الأمر كذلك. إنني أعترف بأثر الإيمان والتقوى المدهش. إن الإيمان والتقوى يحلاًن كثيراً من المشاكل، ويقومان مقام الكثير من الضبط والانضباط. لو وظفنا ميزانية حرة كهذه وبدون أية مسؤولية أو دفاتر وحسابات تحت إدارة مؤسسة غير دينية، عندئذٍ ستنكشف الحالة وكيف يمكن أن تكون. ففي المنظمات والمؤسسات الحكومية، على الرغم من كل ما فيها من التشكيلات الطويلة والعريضة ذات المسؤوليات والمعاقبات والمحاكم، وعلى الرغم من التفتيش المتوالي، نسمع كل يوم بقضايا الاختلاس المليونية تعرض أمام المحاكم. إنها قدرة الدين المعنوية التي ما زالت تحافظ على الحوزة الدينية، برغم كل ما هنالك من انعدام التنظيم والحساب، وتحول دون تلاشيها.

لقد ظهر في المحيط الديني المقدس زعماء من أمثال المرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري الذي كان ينظر إلى الأموال التي تصله نظرته ـ حسب تعبيره ـ إلى الماء الوسخ الذي يبقى في الطست بعد غسل الملابس، لا يمد يده إليها إلاّ عند الضرورة القصوى والحاجة الملحة. إن من بين طلاب العلوم الدينية أفراداً كانوا وما يزالون مثالاً للزهد والقناعة والمنعة لا نظير له، حتى إن أقرب المقربين إليهم أساتذتهم وزملائهم لا يعلمون شيئاً عن فقرهم، فهم مصداق للآية الشريفة:

﴿يَحسبُهُمُ الجاهِلُ أغنياء من التَّعفُّف﴾[1].

أهمية النظام والتنظيم:

إننا نعرف أنه ما من شيء يقوم مقام التقوى والإيمان، وأنهما يسدان الخلل في كثير من النواقص ولكن، من جهة أخرى، لا يمكن أن نضع التقوى

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٧٣.

والإيمان مكان كل شيء. إننا لا يمكن أن نتوقع من الشيء إلاّ أثره الخاص. فالمعنويات لا تملأ مكان الماديات كلياً، ولا الماديات مكان المعنويات، وحتى المعنويات فيما بينها لا يملأ الواحد منها مكان الآخر تماماً. فلا العلم، يقوم مقام الإيمان، ولا الإيمان يمكن أن يقوم مقام العلم.

إن النظام والمؤسسات التنظيمية مبدأ مقدس من مبادىء حياة البشر، فإذا لاحظنا أن الروح المعنوية والإيمان قد قضيا على بعض مفاسد الفوضى وعدم الانضباط، فلا بدَّ أن نلاحظ أيضاً أن اللانظام وانعدام وجود المؤسسات التنظيمية لحياة رجال الدين قد زلزلتا أركان الإيمان والمعنويات وأوجدتا محيطاً فاسداً.

وإنه لمّا يدعو إلى الأسف الشديد أن يرى الناس بأعينهم أن أبناء بعض مراجع التقليد وأحفادهم وحاشيتهم يستغلون الفوضى السائدة في تنظيم مالية الحوزة الدينية فيختلسون ويصرفون في بذخ وإسراف دون أن تصل اختلاساتهم إلى نهاية. فهل فكرتم في قوة الضربة التي ينزلها هذا بعالم التدين؟.

والمشكلة الكبيرة الأخرى في مجتمعنا الديني هي وجود أناس يتزيّون بزي رجال الدين، ولكنهم صنيعة بعض الأجهزة التي تساندهم وتمدهم بالمال، فيقوم هؤلاء بكل ذكاء وبالإغراء بإجتذاب أفراد آخرين يؤيدونهم ويعملون لمصلحتهم بما يضر بمصلحة المسلمين.

إنني لا أريد أن أتطرق في هذه المقالة إلى هؤلاء الأشرار والمفاسد التي يثيرها وجودهم، فمعظم الناس على علم، كثر أو قلّ بهؤلاء. إنما أتساءل هل يمكن قطع دابر هؤلاء وفسادهم بغير التنظيم السليم لمؤسساتنا الدينية؟

الوعظ والتبليغ:

إن الوعظ والإرشاد والخطابة والمنبر من الفروع التي ترتبط بالدين،

وإذا أردنا أن نتحدث عن هذا الفرع من الوظيفة التي يتحمل مسؤوليتها والخدمات التي يجب أن يؤديها وما له وما عليه، فلا بدَّ لنا أن نعقد بحثاً خاصاً بذلك. أما هنا وفيما يتعلق بما مرَّ من كلام، يرتبط بكونه قد أصبح مهنة وحرفة رسمية للتكسب يطلب فيها بالأجرة. أي الموضوع نفسه الذي رفضه جميع الأنبياء، حسب ما ورد في القرآن، أصبح مألوفاً عندنا. أن من البديهي أن يسري قانون العرض والطلب على كل شيء يكون جزءاً من القضايا الاقتصادية، كأية بضاعة، عندئذٍ لا بدَّ أن يميل باتجاه ميلان رغبة المستهلك، لا مصلحته.

إذا أمكن القول بأن جميع ما يستورده التجار يكونون مدفوعين إليه بما تقتضيه مصلحة المستهلك، نستطيع عندئذٍ أن نقول أن احتراف الوعظ والإرشاد عندنا يستهدف مصلحة الإسلام والمسلمين.

إنني لا أنكر وجود الخطباء الصالحين الذين أدّوا خدمات جليلة ويؤدون، كما أنني لا أقول بتغيير الوضع الموجود، ولكني أقول: إن الجماعة الدينية يجب أن تربي مجموعة من الخطباء والوعاظ وتضع لهم برنامجاً صحيحاً وتؤمن لهم معيشتهم لكيلا يأخذوا أجراً على تبليغ رسالتهم. هؤلاء سوف يتمكنون من أن يفكروا بحرية دون أن يرتبطوا بجهة، وسيكون وجودهم حافزاً على أن يحذوا حذوهم. إن جهاز الوعظ والإرشاد عندنا، مثل الجماعة الدينية، لا حرية له، وضعيف في مكافحة جهل العامة.

تحذير وإنذار:

إذا شاء الله وحلَّت مشكلة مؤسستنا الدينية، فإن النواقص الأخرى تحل أيضاً كنتيجة، وإن لم نفعل نحن ذلك، فإن الزمان كفيل بتحقيقه. إن ما يبعث على الأمل هو وجود شخصيات كبيرة كفوءة ومخلصة في طلبها الإصلاح بين رجال الدين من الطراز الأول ومراجع التقليد وكبار الخطباء وحتى الطلبة والوعاظ الشبان، إن ما قيل في هذه المقالة لا يعني أن في رجال الدين ـ لا سمح الله ـ منقصة. بل إن هذه المقالة نفسها دليل على أن الكاتب

يرى أن التنظيم الصحيح لمجتمعنا الديني يساعد شخصياتنا البارزة على أن تفتح يدها أكثر وتعد الطريق لتحقيق أهدافها المقدسة.

يعتقد الكاتب أنه ما دام الإصلاح الأساس لم يتحقق بعد، فإن من واجب طلاب الإصلاح أن يؤمنوا معيشتهم عن طريق امتهان شغل أو حرفة لا تستغرق كل وقتهم، فيعيشون منها، لكي يستطيعوا التفكير بحرية والقول بحرية، والدفاع عن الإسلام في خندق حر ليهيئوا كل المقدمات لإصلاح كبير.

إن على رجال الدين الكبار عندنا أن يدركوا أن بقاء رجال الدين ووجود الإسلام يعتمد على تمسك علماء الدين بابتكار الإصلاحات العميقة التي تعتبر اليوم ضرورة لا مناص منها. إنهم اليوم يواجهون شعباً نصف يقظ، ولكنه يزداد يقظة يوماً بعد يوم. إن ما ينتظره الجيل الحاضر من رجال الدين غير ما كانت تنتظر منهم الأجيال السابقة، وإذا ما أغضينا الطرف عن بعض الآمال الفجّة والساذجة، فإن معظم ما ينتظرونه حق ومشروع. فإذا لم يسرع رجال الدين في تحركهم ولم يخلصوا أنفسهم من قبضة العامة، ولم يجمعوا قواهم، ولم يخطوا خطوات نيّرة، فإن خطراً كبيراً سوف يتوجه إليهم من طلاب الإصلاح الذين لا يرتبطون بالدين.

إن الشعب اليوم متعطش للإصلاح، وسوف يزداد تعطشه غداً. إنه شعب يحس أنه متخلف عن الشعوب الأخرى، فهو يستعجل اللحاق بها. ومن ناحية أخرى نجد طلاب الإصلاح الذين لا يرتبط معظمهم بالدين كثيرين ويتربصون بمشاعر الجيل الحاضر وبطموحاته العالية، فإذا لم يستجب الإسلام ورجال الدين استجابة لتلك الطموحات، فإنها سوف تتوجه نحو الأفكار الجديدة. فكّروا لو أن خندق الإصلاح شغله هؤلاء، أفلا يتعرض الإسلام والمجتمع الديني للخطر؟

أما إذا أريد بحول الله وقوته إجراء ترتيبات تنظيمية على المجتمع الديني، فينبغي أن يجلس مفكرونا وعلماؤنا ليضعوا الوسائل الكفيلة بتحقيق

ذلك، ويرتبوا الأمور من حيث برامج الدراسة وطريقة إدارة مختلف الأقسام وغير ذلك. إن الكاتب قد أعد عدداً من الملاحظات بهذا الخصوص، إلاّ أنه يكتفي بما ذكر لئلاّ تطول هذه المقالة.

أمل وانتظار:

إنني أعلم أن بعضهم يرى هذه الأفكار والآمال عبثاً وغير عملية. إنهم يعتقدون أن العمل على تنظيم المجتمع الديني في هذا العصر إنما هو أشبه بمحاولة إحياء ميت، أو على الأقل، أشبه بمحاولة إنقاذ مريض محكوم عليه بالموت.

ولكني أقف في الجهة المعاكسة تماماً، وأرى نواة المجتمع الديني أشد حيوية من أي جهاز آخر، إنما هم كبلوا يديه ورجليه بالسلاسل والقيود، فيجب تحريره من هذه القيود. كثيراً ما قلت وأقول: إن مجتمعنا الديني شجرة أصيلة ثمينة وحية ولكنها مصابة بالآفات، فيجب الحفاظ عليها ومكافحة آفاتها. أما الذين يرونه شجرة يابسة نخرة ينبغي أن تجتث من جذورها، فإنهم مردودون مائة بالمائة وأراهم مضرين. إن مقولة «إسلام بغير رجال دين» كانت دائماً في نظري مقولة استعمارية. فإني أعتقد أن لا شيء يمكن أن يقوم مقام مجتمعنا الديني، إذ أن حملة الثقافة الإسلامية الأصيلة والعميقة والثمينة نجدهم في هذا المجتمع. إن التقوى والإيمان، والإخلاص، والتفجر والتحرك وتلك المعنويات والتضحيات، التي هي العلّة الأصيلة في بقاء هذا الشعب، إنما منبعها من هذه التربة المقدسة.

إنني أستلهم إيماني وأملي في إصلاح المجتمع الديني من مطالعاتي في التراث الإسلامي الغني ومن معلوماتي عن الشخصيات الكفوءة في هذا الجهاز. وعليه، فإني لا أرى وجوب إصلاح هذا الجهاز ولا أستبعد إمكان تحققه فحسب، بل أراه قريب الوقوع تماماً.

﴿إنَّهم يَرونَهُ بَعيداً ونراهُ قريباً﴾[1].

---

(١) سورة المعارج، آية: ٦، ٧.

الأسئلة التي تطرح حول الجهاد

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون باللَّه ولا باليوم الآخر، ولا يحرِّمون ما حرّم اللَّه ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ، وهم صاغرون﴾[1].

الحرب مع أهل الكتاب

تتعلق هذه الآية بأهل الكتاب. وهم كل من يعتنق إحدى الديانات السماوية من غير المسلمين كاليهود والنصارى (المسيحيين) ويحتمل كون المجوس منهم.

وهي تصرّح بوجوب مقاتلة أهل الكتاب، إلاّ أنها تُلِمِّحُ إلى وجوب مقاتلة المنحرفين منهم من خلال قولها: **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون باللَّه ولا باليوم الآخر﴾**، وكل من سار ـ من أهل الكتاب ـ على هذا الطريق فهو مشمول معهم لوجوب المقاتلة حتى يعطوا الجزية، أي حتى يعلنوا الخضوع للمسلمين ويرتدعوا عن معصية الله، ويدفعوا الضريبة المفروضة عليهم، عند ذلك يتوجب الامتناع عن محاربتهم، ويتوقف القتال ضدهم.

وهنا تطرح أسئلة نفسها حول مفاد هذه الآية مما تستوجب الإجابة عليها بالاستفادة من آيات أخرى من القرآن الكريم.

١ ـ هل إن الحرب مع أهل الكتاب مطلقة أم مقيدة؟

---

(١) سورة التوبة، آية: ٢٩.

فالسؤال الأول هو: ما المقصود بقوله تعالى: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله**﴾[1]؟ هل المقصود أن تقوموا من البداية بمقاتلة هؤلاء؟ أو أن تقاتلوهم عند ظهور اعتداء من جانبهم؟ أم أن أصلَيْ هذه الآية مطلقان؟ وهل هناك آيات أخرى بحيث تكون تلك الآيات مقيدة ويتوجب حمل المطلق على المقيد أم لا؟

قاعدة المطلق والمقيد

يجب أن أوضح لكم هذا الإصلاح، وإلا فإننا سوف لن نتعرف بصورة كاملة على مفهوم الآيات، يمكن اعتبار أحد الأوامر وأحد القوانين (وحتى القوانين البشرية التي تصدر عن آمر بشري) مطلقاً في ظرف معيَّن، واعتبار نفس الأمر ونفس القانون مقيّداً في ظرف آخر. ونحن نعرف إن الذي يصدر هذا الأمر أو المشرِّع لهذا القانون له مقصود واحد من الإثنين. والآن هل يجب أن نأخذ ذلك المطلق ومن ثم نقول: إن هذا المقيَد المذكور جاء سبب خاص، أو أن نقوم بحمل ذلك المطلق على هذا المقيد؟ أي أن نأخذ بالمقيد.

أضرب لكم مثلاً بسيطاً. لو أعلن صاحب أمر تحترمون أمره، عن أمر واحد في مرتين وبتعبيرين، يقول لكم في المرة الأولى احترموا الشخص الفلاني، هذا مطلق، أي إنه لم يذكر أي مقيد، بل يقول احترموا فلان. وفي المرة الأخرى يقول لكم صاحب نفس الأمر، نفس الأمر بهذا الشكل، «إذا شارك في جلستنا فاحترموه»، فعندما يقول: «إذا» فهو لا يقول بصورة مطلقة «إحترموه»، بل يقول إذا قام بهذا العمل فاحترموه. إن التعبير الأول مطلق، حيث يقول بصورة مطلقة، «احترموه» وهنا يتوجب عليّ أن أَحترمه سواء شارك في هذه الجلسة أو إمتنع عن المشاركة في هذه الجلسة، أما إذا أخذنا التعبير الثاني، فإن معناه هو؛ إذا جاء إلى الجلسة فاحترموه وإذا لم يأتِ فلا تحترموه.

---

(١) سورة التوبة، آية: ٢٩.

يقولون: إن القاعدة تقتضي أن نحمل المطلق على المقيّد، أي أن نقول: إن المقصود من ذكره للمطلق هناك، هو نفس هذا المقيد.

المطلق والمقيد في آيات الجهاد

والآن، فمن جملة المطلق والمقيد، هو ما نرى في القرآن في مكان واحد مثل: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم الله**﴾[١]. لكننا نجد في آية أخرى ما يلي: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم**﴾[٢] هل إن المقصود من قوله هنا «قاتلوا» عندما يتصدون لفتالكم أم لا؟ وهنا فإن الكلام هنا مطلق، أي قاتلوهم سواء كانوا يريدون قتالكم أو لا يريدون. وسواء اعتدوا عليكم أو لم يعتدوا.

هنا يمكن أن نعطي رأيين: الأول أن نقول بإن المقصود هو المطلق لأن أهل الكتاب ليسوا مسلمين وإننا مجازون بمحاربتهم، إننا مجازون بمحاربة كل شخص ليس مسلماً إلى أن نخضعه، فإن لم يكن غير المسلم من أهل الكتاب لوجب أن نقاتله ليسلم أو يستسلم أمامنا ويدفع الجزية. إن الذين يقولون يجب أن نأخذ المطلق (أي لو قال شخص يجب أخذ المطلق) فإنهم يقولون هكذا.

لكن إذا قال شخص يجب حمل المطلق على المقيد. فإنه يقول لا، إننا نعلم استناداً إلى الآيات الأخرى من القرآن التي تذكر الأصول الشرعية للجهاد، إن المقصود، ليس المطلق، فأين الأصول الشرعية للجهاد؟ من جملتها مثلاً أن يعتزم ذلك الطرف محاربتكم أو أن يوجد العراقيل في طريق نشر الدعوة الإسلامية، أي يدعو إلى سلب الحرية ويعرقل نشر الدعوة، وفي الواقع يُوجِدُ سداً ومانعاً. الإسلام يقول حطم هذا السَّد وهذا المانع. أو إن هؤلاء يظلمون ويعذبون قوماً ما، ويجب عليكم محاربتهم لإنقاذ المظلومين

---

(١) سورة التوبة، آية: ٢٩.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٩٠.

من قبضتهم، كما تقول الآية: **﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل اللّه والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان﴾**[1].

فهذا السؤال يجب أن تطرحوه لكي نجمع الآيات المتعلقة بالجهاد ونضع الواحدة فوق الأخرى لنرىٰ ما الذي سنخرج به من هذه الآيات.

٢ ـ هل يمكن محاربة جميع أهل الكتاب؟

والسؤال الثاني هو هذا الجزء الذي لم يشر أساساً إلى محاربة أهل الكتاب، بل يقول: **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون باللّه ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم اللّه ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب﴾**[2] فما المقصود منه؟ هل المقصود هو أن كل شخص من أهل الكتاب سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو له مذهب آخر لا يؤمن بالله ورسوله وبالحرام والحلال ودين الحق، وحتى لو ادّعى وقال إنه يؤمن بالله، فإنه يكذب وليس له إيمان؟ هل يريد القرآن أن يقول إن جميع أهل الكتاب لا يؤمنون بالله في الواقع بالرغم من ادعائهم الإيمان بالله؟ يمكن أن نقول، بما أن هؤلاء يقولون عن المسيح إنه الرب أو يقولون إنه ابن الله، فإنهم لا يؤمنون بالله، أو اليهود مثلاً، إن ما يقولونه حول يهودا هو غير الرب الحقيقي، فهؤلاء لا إيمان لهم، وإن الذين يقولون: **﴿يد اللّه مغلولة﴾**[3] لا يؤمنون بالرب الحقيقي، وكذلك الحال بالنسبة لسائر أهل الكتاب.

لو قلنا هذا، فمعناه أن القرآن لا يعترف بإيمان غير المسلمين بالله وبالقيامة. فكيف ولماذا لا يعترف؟ من ناحية أنه يقول: في الواقع إن هناك شكاً في إيمان هؤلاء. إن مسيحياً (على الأقل في طبقة علمائهم) يقول: الله، وحتى أنه يقول الله الواحد، لكنه في نفس الوقت يقول أشياءً حول المسيح

---

(١) سورة النساء، آية: ٧٥.

(٢) سورة التوبة، آية: ٢٩.

(٣) سورة المائدة، آية: ٦٤.

ومريم، بحيث يشوِّه الإيمان بالله. إن وجهة نظر بعض المفسرين هي: عندما يدعو القرآن إلى محاربة أهل الكتاب فإنه يقول حاربوا جميع أهل الكتاب الذين إيمانهم بالله، وبالقيامة، وبالحرام والحلال ليس صحيحاً. وباعتقاد هذه المجموعة فإن المراد من كلمة الرسول هو خاتم الأنبياء، والمراد من دين الحق، هو الدين الذي يتوجب على جميع البشر قبوله، وليس الدين الذي كان يتوجب على الناس قبوله في ظرف خاص.

إلا أنَّ مجموعة أخرى من المفسرين تقول: أراد القرآن بهذا التعبير أن يقسم أهل الكتاب إلى قسمين... أراد أن يقول إن جميع أهل الكتاب ليسوا متشابهين، حيث إن بعض أهل الكتاب يؤمنون - في الواقع - بالله وبالقيامة وبقانون الله فلا شأن لكم بهم، بل حاربوا تلك المجموعة من أهل الكتاب التي اسمها أهل الكتاب، لكن إيمانها بالله وبالقيامة ليس حقيقياً، ولا يعتبرون في الواقع حرام الله - حتىّ الأشياء المحرمة في دينهم - حراماً. إذن لا تحاربوا جميع أهل الكتاب، بل حاربوا مجموعة من أهل الكتاب. هذه هي مسألة بحد ذاتها.

٣ - ما هي «الجزية»؟

السؤال الثالث هو حول كلمة «الجزية» كما تقول الآية، حاربوا هؤلاء حتى يعطوا الجزية، أي إما أن يختاروا الإسلام أو أن يدفعوا الجزية. مما لا شك فيه أن القرآن يضع تبايناً بين أهل الكتاب والمشركين (يعني الذين يعبدون الأصنام رسمياً وليس لهم أي كتاب سماوي). ففي ما يتعلق بالمشركين، لم يقل القرآن في أي جزء منه، حاربوهم ليدفعوا الجزية، ولو دفعوا فلا تحاربوهم. لكنه يقول حول أهل الكتاب، لو دفعوا الجزية فلا تحاربوهم. هذا التباين موجود بصورة قطعية. والسؤال هو: ما هي الجزية أصلاً وما هي فلسفة الجزية؟

الأحاديث تدور حول لغة الجزية، حيث قال البعض: إن هذه اللغة مُعرَّبة، أي ليست عربية من الأساس، وإنها تملك أساساً فارسياً وهو «كزيت». فالجزية وضعت في إيران في عهد الساسانِّيين وفي عهد أنوشيروان،

لكن ليس على شعب إيران، بل على الأجانب وكانت بصورة ضرائب سنوية تجمع للحرب. ثم انتقلت هذه الكلمة من ايران إلى «الحيرة» التي كانت تقريباً مدينة في محل النجف الفعلي. وبعد الحيرة تسربت الكلمة إلى سائر أنحاء الجزيرة العربية وتم تداولها.

البعض الآخر يقول: صحيح أنَّ كلمة الجزية قريبة جداً من كلمة (گزيت ـگزية) لكنها لغة عربية مشتقة من الجزاء، وإنَّ أغلب اللغويين هم على هذا الاعتقاد. نحن الآن لسنا بصدد لغة الكلمة، لكن ما هي الجزية أصلاً؟ هل أن الجزية تعني الفدية؟! هل يقول الإسلام، حاربوا هؤلاء إلى أن يوافقوا على دفع الفدية لكم أيها المسلمون ولا تحاربوهم عندما يدفعون الجزية؟ وإنَّ الشاعر يقول أيضاً ما ترجمته:

نحن الذين أخذنا الفدية من الملوك

ثم أخذنا منهم الحزام والتاج

على كل حال، هل إن المقصود من الجزية هو الفدية؟ في ذلك الوقت يطرح هذا السؤال نفسه: ما معنى الجزية؟ أي أمر هذا؟ أليسَ هذا بحكم ظالم، وما هو الأساس الحقوقي والأساس العادل اللذان يملكهما ليسمح الإسلام للمسلمين أو يأمرهم بمحاربة أهل الأديان الأخرى ليصبحوا مسلمين، وإلاّ فيجب أن يدفعوا الفدية؟!

إن الحالتان لا تخلوان من الإيراد. حاربوهم ليصبحوا مسلمين، أي افرضوا عليهم الدين، وحاربوهم ليدفعوا الفدية، أي افرضوا عليهم دفع مبلغ من المال. على كل حال فإن الحالتان تعنيان الفرض، سواء فرض العقيدة أو المال. ويجب أن نبحث مفصلاً في هذا المجال أيضاً، عن الجزية في الإسلام، وهل كانت جزية في الواقع أم شيئاً آخر.

٤ ـ معنى «الصاغرون»

ثم تقول الآية: ﴿وهم صاغرون﴾[1]. الصاغرون مشتقة من «الصغار».

---

(١) سورة التوبة، آية: ٢٩.

هذا هو بدوره السؤال الرابع الذي يقول: ما معنى وهم صاغرون؟ هل بمعنى أن يخضعوا أمام قدرتكم فقط، أو أن الإسلام يريد هنا مسألة أخرى علاوة على الخضوع.

وبغض النظر عن مفهوم الآية والأسئلة المتعلقة بها، لدينا مسائل ومواضيع أخرى، يتوجب أن نفصلها عن بعضها البعض وأن نبحث حولها:

فلسفة وهدف الجهاد

من جملة المسائل هي: لأي شيء شرَّع الإسلام الجهاد؟.

يعتقد البعض أَنَّه يتطلب أساساً عدم وجود الجهاد في الدين ويجب أن يخلو الدين من قانون الحرب، لأن الحرب هي شيء سَيِّىء، كما يجب أن يكون الدين ضد الحرب، لا أن يضع هو قانون الحرب. أما نحن، فإننا نعرف أن أحد فروع الإسلام، هو الجهاد. وعندما يسألوننا عن فروع الدين، نقول عشرة فروع: الصلاة، الصوم، الخمس، الحج والجهاد...

هذه هي من جملة المسائل التي يقوم المسيحيون بنشرها ضد الإسلام بصورة استثنائية.

الجهاد وحرية العقيدة

يقولون:

أولاً: لماذا توجد مثل هذه المادة القانونية في الإسلام؟.

ثانياً: إن المسلمين دخلوا ـ بواسطة هذه الإجازة القانونية الممنوحة من قبل الإسلام ـ الحرب مع الشعوب وفرضوا الإسلام بالعنف. يقولون: إن جميع المعارك الإسلامية، كانت معارك لفرض العقيدة، لكي يفرضوا الإسلام بالعنف، وقد تم فرض الإسلام على الناس بالعنف. يقولون: إن الجهاد يتنافى مع مبدأ عام لحقوق الإنسان باسم «حرية العقيدة».

الفرق بين المشرك وغير المشرك

والمسألة الأخرى التي يجب أن نتطرق إليها هنا، هي إن الإسلام يميِّز

بين المشرك وغير المشرك في قانون الجهاد ويسمح بنوع من التعايش مع غير المشرك ولا يسمح بذلك مع المشرك.

هل يوجد اختلاف بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة العربية؟

المسألة الأخرى التي يجب أن نطرحها أيضاً هي؛ هل إنَّ الإسلام يفرِّق بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة العربية؟ أي اعتبر مكاناً ما مركزاً رئيسياً له ولا يقبل في مركزه الرئيسي، لا المشرك ولا أهل الكتاب، وذلك المكان هو الجزيرة العربية، لكنه لا يتشدد في مكان آخر غير الجزيرة العربية، مثلاً أن يتعايش مع المشرك أو أن يتعايش مع أهل الكتاب، وبالتالي هل يوجد اختلاف بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة العربية أم لا؟

مما لا شك فيه أن هناك تبايناً بين مكّة ومكان آخر غير مكة، حيث جاءت في الآيات التي سبقت هذه الآية ما يلي: **﴿إنما المشركون نَجَسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾**[1] لكن هل يوجد اختلاف بين الجزيرة العربية وغير الجزيرة العربية، أم لا؟ هذه مسألة أيضاً.

العهد مع الكفار

المسألة الأخرى، هي مسألة العهد مع المشركين. هل يمكن أن يتعاهد المسلمون مع هؤلاء وأن يعقدوا اتفاقية معهم. ولو عقدوا اتفاقية، هل أن اتفاقيتهم محترمة أو غير محترمة؟ وهل من الضروري أن يحترموها أو ليس ضرورياً؟

كيفية الحرب

ثم هناك مسائل أخرى، ففي الوقت الذي يعتبر الإسلام الحرب شرعية، فبأي نوع من الحرب يسمح وبأي نوع من الحرب لا يسمح؟ يعني هل يسمح مثلاً بالقتل الجماعي أم لا يسمح؟ هل أنه يسمح بقتل الأشخاص الذين لا

---

(١) سورة التوبة، آية: ٢٨.

يحملون السلاح كالعجائز، والأطفال والأشخاص المنشغلين بعملهم ورزقهم؟ هذه مسائل يجب أن نبحث فيها.

لقد وردت الآيات المتعلقة بالجهاد في أماكن متعددة من القرآن، وسنحاول بعون الله أن نجمع جميع الآيات المتعلقة بالجهاد لكي نحصل على رأي القرآن في هذا المجال.

شرعية الحرب

المسألة الأولى هي حول أصل شرعية الجهاد. فحول ما إذا كان من الصحيح وجود قانون الحرب في نص دين وفي نص قانونه، أم لا؟ يقول المعارضون: لا، لأن الحرب سيئة وينبغي للدين أن يكون دائماً معارضاً للسيئات. إذن يجب أن يكون معارضاً للحرب، أي أن يكون موالياً للسلام. وعندما يريد أن يكون معارضاً للحرب، إذن يجب أن لا يشرع قانون الحرب، ويجب أن لا يتحارب مطلقاً، هكذا يبلغُ المسيحيون. إلا أن هذا كلام فارغ ولا يستند إلى أساس.

حرب أم اعتداء؟

هل أن الحرب سيئة على الإطلاق، وحتى في حالة الدفاع عن حق وفي حالة الرد على هجوم أو اعتداء؟ إذن يجب التعرف على غاية وهدف الحرب. قد تكون الحرب عدوانية في وقت ما، مثلاً عندما يطمع شخص أو شعب بحقوق شعب آخر من أرض أو ثروات، أو أن يطمع بالسلطة الكبيرة والتفوق ويدعي أن عنصره هو فوق جميع العناصر وأفضل منها، ولذلك يجب أن يحكم بقية العناصر الأخرىٰ.

هذه الأهداف غير صحيحة. إن الحرب التي تأتي من أجل احتلال أرض ما، أو لأجل مصادرة أموال شعب ما أو لأجل إذلال شعب ما على أساس أن هذا الشعب من جنس أدنى وأننا من جنس أفضل، ويجب على الجنس الأفضل أن يحكم الجنس الذي هو دونه، إن مثل هذه الحرب تعتبر

عدواناً وهي سيئة بالطبع ولا شك فيها. إنني سأتناول فيما بعد الحرب التي تهدف إلى فرض العقيدة.

الحرب الدفاعية

لكن إذا كانت الحرب من أجل ردع الإعتداء، فمثلاً لو اعتدى شخص على أرضنا.. يطمع في مالنا وثروتنا... يطمع في حريتنا وشخصيتنا ويريد أن يسلبها، فماذا يجب أن يقول الدين هنا؟ هل يجب أن يقول: إن الحرب سيئة على الاطلاق... استعمال السلاح سيىء، وشهر السيوف سيىء، إننا نؤيد السلام!! من البديهي أن هذا الكلام سيكون مسخرة. الخصم يحاربنا ويجب أن لا نحارب من اعتدى علينا وأراد أن ينهب أموالنا وممتلكاتنا، ولا ندافع في الواقع عن أنفسنا. كل ذلك بحجة السلام! هذا ليس سلاماً، هذا استسلام.

السلام ليس استسلاماً

وهنا لا نستطيع أن نقول: إننا نعارض هذه الحرب لأننا نوالي السلام. معنى هذا إننا نوالي الذلة ونوالي الاستسلام. يجب أن لا تختلط علينا الأمور، فهناك فرق شاسع من الأرض إلى السماء بين هذين الإثنين، إن معنى السلام هو الحياة الشريفة، بينما حياة الإستسلام، ليست شريفة، فهي من جهة تمثل اللاشرف، بل تمثل اللاشرف من الجهتين. من تلك الجهة، اعتداء مهين، ومن هذه الجهة إستسلام مهين أمام الظلم.

إذن يجب إنهاء هذه المغالطة. إذا قال شخص: إنني أعارض الحرب، والحرب سيئة على الإطلاق سواء كانت حرباً عدوانية أو حرباً للدفاع والنضال ضد الإعتداء، فإنه على خطأ. إن الحرب العدوانية مذمومة على الإطلاق، والحرب بمعنى الصمود أمام الإعتداء محمودة على الإطلاق، وهي من ضروريات الحياة.

والقرآن يشير بدوره إلى هذا الموضوع، بل يصرح به حيث يقول:

﴿**ولولا دفعُ اللَّهِ الناسَ بعضهم ببعضٍ لفسدتِ الأرضُ**﴾[1] وفي مكانٍ آخر يقول: ﴿**لهُدّمت صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يذكرُ فيها اسمُ اللَّهِ**﴾[2] لذلك، فإن جميع دول العالم ترى أن من الواجب امتلاكها لقوّة دفاعية. إنَّ وجود جيش للحدّ من الاعتداء هو أمر واجب وضروري. الآن تملك دولة ما جيشاً للاعتداء على الآخرين، وتملك دولة أخرى جيشاً للدفاع. لا تقولوا: إن الدولة التي تملك جيشاً ولا تعتدي فإنها لا تستطيع الاعتداء، ولو كانت قوية لاعتدت بدورها. إنني لا أتحدث عن هذه النقطة، إن امتلاك كل دولة لجيش هو أمر واجب، ويجب أن تكون قوية إلى درجة تستطيع معها الحدَّ من العدوان عليها.

ويقول القرآن في هذا المجال: ﴿**وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّةٍ ومن رباط الخيل تُرهبون به عدو اللَّه وعدوكم**﴾[3].

الفرق بين الإسلام والمسيحية

يقولون: إن المسيحية لها هذا الفخر وهو أنها تخلو من كل اسم للحرب، لكن نحن نقول: إن الإسلام له هذا الفخر بامتلاكه لقانون الجهاد. إن المسيحية لا تملك الجهاد لأنها لا تملك أي شيء، ليس لها مجتمع، ولا تشكيلات اجتماعية على أساس المسيحية، لكي تملك الجهاد. لا يوجد في المسيحية شيء سوى أربعة أوامر أخلاقية وجملة من النصائح مثل: قولوا الصدق، لا تكذبوا ولا تأكلوا أموال الناس. هذه الأشياء ليست بحاجة إلى الجهاد. إن الإسلام هو دين يعتبر تشكيل المجتمع من واجباته ومسؤولياته. الإسلام جاء لتشكيل مجتمع... جاء لتشكيل دولة... جاء لتشكيل حكومة، ورسالته هي إصلاح العالم. ومثل هذا الدين لا يستطيع أن يكون

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥١.

(٢) سورة الحج، آية: ٤٠.

(٣) سورة الانفال، آية: ٦٠.

سلبياً، وأن يفتقر لقانون الجهاد، كما إنَّ دولته لا تستطيع أن تستغني عن الجيش. إن دائرة المسيحية محدودة، بينما دائرة الإسلام واسعة. المسيحية لا تتعدى حدود النصائح، بينما الإسلام ينظر إلى جميع شؤون حياة الإنسان. للإسلام قانون اجتماعي، قانون اقتصادي وقانون سياسي من أجل تشكيل دولة وتشكيل حكومة، فكيف يمكن عندها أن لا يشكل جيشاً؟ كيف يمكن أن لا يشرع قانوناً للجهاد؟.

الإسلام والسلام

من الخطأ أن تقول مجموعة: إن الدين يجب أن يكون دائماً معارضاً للحرب، ويجب أن يوالي السلام وليس الحرب، لأن الحرب سيئة على الإطلاق. بالطبع يجب أن يكون الدين موالياً للسلام، وإنَّ القرآن يقول: **﴿والصلحُ خيرٌ﴾**[1] لكن يجب أن يكون موالياً للحرب أيضاً، أي عندما لا يرغب الطرف المقابل بالحياة الشريفة، وبما أنه ظالم ويريد أن يدوس الشرف الإنساني بشكل من الأشكال، فإننا سنتحمل المذلة لو استسلمنا وتحملنا المهانة بشكل آخر. الإسلام يقول: نعم للسلام عندما يكون الطرف المقابل مستعداً للصلح وموافق عليه، أما الحرب ففي وقت رغبة الطرف المقابل بالحرب.

شروط الحرب

المسألة الثانية هي: في أية ظروف يدعو الإسلام للحرب؟ إنَّ جميع المفسرين يتفقون على أن أول ما نزل في القرآن حول الجهاد قوله تعالى: **﴿إن اللَّهَ يدافعُ عن الذين آمنوا، إن الله لا يحبُّ كل خوّانٍ كفورٍ. أُذن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلِموا وإنَّ اللَّهَ على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقٍ إلاّ أن يقولوا ربنا اللَّهُ ولولا دفع اللَّه الناس بعضهم ببعضٍ لهُدِّمت صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يذكرُ فيها اسمُ اللَّهِ كثيراً ولينصرنَّ اللَّهُ من**

---

(١) سورة النساء، آية: ١٢٨.

ينصُرهُ إنَّ اللَّهَ لقويٌ عزيز. الذين إن مكنّاهُم في الأرض أقاموا الصلوٰة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكرِ وللّهِ عاقبةُ الأمور﴾[1].

المسلمون في مكة

إن الوحي نزل ـ مثلما نعلم ـ بمكّة على النبي الأكرم وهو في سن الأربعين. بقي النبي في مكة مدة ثلاثة عشر عاماً، وتعرض مع الصحابة خلال تلك الأعوام إلى تعذيب كفار قريش بحيث أن البعض اضطر لأخذ إذن من الرسول الأكرم بالمهاجرة من مكة. هاجروا وذهبوا إلى الحبشة. إن المسلمين كانوا يطلبون ـ بإلحاح ـ من النبي أن يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم، لكن النبي لم يسمح لهم بذلك طيلة بقائه في مكة الذي استغرق ثلاثة عشر عاماً. هذه هي فلسفة أخرى. واستمرت هذه الحال إلى أن تأزمت الأوضاع جداً ونفذ الإسلام من جهة أخرى إلى خارج مكة، مثل المدينة، وأسلم عدد قليل من أهل المدينة وجاءوا وبايعوا النبي، وتعهدوا بحمايته في حال مجيئه إلى المدينة. هاجر النبي الأكرم وهاجر المسلمون تدريجياً. ولأول مرة وجد مركزاً مستقلاً في المدينة. إن إجازة الدفاع لم تعطَ في السنة الأولى أيضاً. بل في العام الثاني للهجرة حين نزلت لأول مرة آيات الجهاد هذه. انظروا، إن لحن الآيات هو كما يلي: ﴿إنَّ اللَّهَ يدافعُ عن الذين آمنوا، إنَّ الله لا يحبُّ كل خوّانٍ كفورٍ﴾[2] بعد ذلك يقول: ﴿أذن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلِمُوا﴾[3]. أي، يا أيها المسلمون، بما أنَّ الكفار جاءوا لمحاربتكم، إذن حاربوهم. هذه بالضبط حالة الدفاع. لماذا تم السماح بذلك؟ لأنَّ المظلوم يجب أن يدافع عن نفسه ثم ينتظر النصر: ﴿وإنَّ اللَّهَ على نصرهم لقدير، الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقٍ إلا أن يقولوا ربُّنا اللَّهُ﴾[4]. انظروا

---

(١) سورة الحج، آية: ٣٨،٣٩، ٤٠، ٤١.
(٢) سورة الحج، آية: ٣٨.
(٣) سورة الحج، آية: ٣٩.
(٤) سورة الحج، آية: ٣٩، ٤٠.

كيف أَنَّ اللحن هو لحن دفاعي، ثم يذكر الفلسفة الكلية للجهاد. إن القرآن لعجيب في تبيان الحقائق وذكر الملاحظات. ثم يقول هذه الجملة، وهي: أَيُّها القرآن أنت كتاب سماوي، أنت كتاب ديني، كيف تسمح بالحرب؟ إن الحرب شيء مذموم. تحدث عن السلام دائماً قل العبادة، قل الصفاء.

أما القرآن فيقول: كلا، إذا حصل أحياناً هجوم من طرف ولم يدافع الطرف المقابل فلن تستقر حجارة على حجارة: **﴿ولولا دفعُ اللّهِ الناسَ بعضهم ببعضٍ لهُدِّمتْ صوامعُ وبِيَعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يذكرُ فيها اسمُ اللّهِ كثيراً﴾**[١].

نعم لو أَنَّ الله لم يدفع الناس بعضهم ببعض، فستهدم الصوامع ومراكز العبادة وتزول مراكز اليهود ومراكز الصوفيين ومساجد العبادة لجميع الملل.

ثم يعد الله بالنصر: **﴿ولينصرنَّ اللّهُ من يَنصُرُهُ إنَّ اللّهَ لقويٌ عزيز﴾**[٢].

انظروا بعد ذلك، كيف أَنَّ الله يصف الناس الذين ينصرهم. إن الله ينصر الذين يدافعون عن أنفسهم، الذين عندما يشكلون حكومة فإنهم يكونون على هذه الشاكلة: **﴿الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلوٰة وآتوا الزكاة﴾**[٣]. إن الصلاة رمز الصلة الصحيحة مع الله، والزكاة رمز التعاون الصحيح بين الناس الذين يعبدون الله بنية خالصة، ويساعد الواحد الآخر: **﴿وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾**[٤].

عرفنا إلى هنا، أَنَّ القرآن قام أساساً بشرح الجهاد، ليس بصفة اعتداء وغلبة وسيطرة وإنما بصفة النضال ضد الاعتداء.

لكن يجب أن أخبركم أَنَّ الإعتداءات التي يجب النضال ضدها، ليست

---

(١) سورة الحج، آية: ٤٠.
(٢) سورة الحج، آية: ٤٠.
(٣) سورة الحج، آية: ٤١.
(٤) سورة الحج، آية: ٤١.

كلها بهذا الشكل، وهو إن الطرف المقابل يعتدي على أرضكم، يمكن أن يكون الاعتداء بهذا الشكل، أي أن يقوم الطرف المقابل في أرضه بتعذيب جماعة ضعيفة، وبعبارة القرآن (المستضعفين). ففي مثل هذه الظروف لا يمكن أن تكونوا لا مبالين، لأن رسالتكم هي تحرير هؤلاء. أو أن يقوم شخص آخر بإيجاد جوٍ من الإرهاب بحيث لا يسمح بنمو دعوة الحق هناك. يوجد سداً. . . يوجد حائطاً، مما يتطلب هدم ذلك الحائط. إن جميع هذه الأعمال هي اعتداءات. يجب أن تحرروا الناس من القيود الفكرية وغير الفكرية، وإن الجهاد أمر ضروري في هذه المجالات. ومثل هذا الجهاد هو دفعاً ومقاومة ضد الظلم، أي ضد الاعتداء. إن الدفاع بمعناه العام هو النضال ضد الظلم الموجود، ولكن يجب أن نبحث في أنواع الظلم والاعتداءات وضرورة الجهاد والنضال ضدها من وجهة نظر الإسلام.

الدفاع أو الاعتداء

انتقاد المسيحية للإسلام

قلنا سابقاً: إن العالم المسيحي يعتبر الجهاد نقطة ضعف في الإسلام حيث يقول: إن الإسلام هو دين الحرب وليس دين السلام، وإن المسيحية هي دين السلام. ويقول: إن الحرب هي بصورة عامة سيئة والسلام حسن، ويتوجب على دين جاء من قبل الله أن يوالي السلام باعتباره شيئاً جيداً، لا أن يوالي الحرب التي هي شيء سيّىء. إن مسيحية الأمس قد دخلت الحياة من زاوية الأخلاق... الأخلاق المسيحية الخاصة... الأخلاق التي تقول: إذا ضربوا خدك الأيمن فأعطهم خدك الأيسر. هذه الأخلاق الضعيفة. إلاّ أنّ مسيحية اليوم تنظر إلى الحياة من زاوية أخرى، وتدخلها عن طريق آخر... طريق الحق الطبيعي للإنسان... الطريق المحقق للحرية... طريق إن الحرب هي بصورة عامة منافية لحق الحرية... لحرية العقيدة... لحرية الإرادة... لحرية اختيار المذهب.. اختيار الجنسية وغيرها. إننا ننظر إلى الموضوع من الزاويتين: أي من زاوية الأخلاق والمعايير الأخلاقية، وكذلك من زاوية الحقوق الإنسانية على أساس المعايير الإنسانية الجديدة. لقد أجبت على هذه المسألة في الجلسة السابقة، والجواب واضح جداً، وهو أن هذا الكلام ليس صحيحاً.

الاعتداء مذموم لا الحرب، وليست كل حرب اعتداءً!

مما لا شك فيه إن السلام جيد. ومما لا شك فيه أيضاً إن الحرب

تكون سيئة إذا جاءت بمعنى الاعتداء على الآخرين والاعتداء على من ليس لهم أي خلاف مع المعتدي وليس لهم أي خلاف مع المجتمع، والاعتداء لاحتلال أراضيهم والإغارة على أموالهم أو من أجل جعل هؤلاء عبيداً والسيطرة عليهم. الشيء السيء هو الاعتداء، إلاّ أنه ليست كل حرب من قبل كل شخص عدوانية، حيث يمكن أن تكون عدوانية ويمكن أن تكون رداً على الاعتداء، لأنه يتطلب أحياناً الرد على الاعتداء بالعنف، أي عندما لا تتوفر وسيلة غير العنف للرد على الاعتداء.

الصلح: ليس الاستسلام وقبول الذلة

حين يكون الدين ديناً جامعاً، فيجب أن يستعد لذلك اليوم الذي يتعرض أتباعه إلى الاعتداء، أو لم يتعرضوا هم للاعتداء، بل تعرض قوم آخرون للاعتداء، وهنا يجب على الدين أن يقرَّ قانون الحرب والجهاد.

يقولون: إن السلام جيد، ونحن نتفق معهم. لكن هل إن الاستسلام والذلة جيدان؟!

لو تساوت قوتان، وكانتا ترغبان في التعايش السلمي على أساس الحقوق المتقابلة والإحترام المتبادل، فهذا يعني السلام، والسلام جيد ويجب أن يتوفر، أما في بعض الأحيان وحين يكون أحد الطرفين معتدياً ويستسلم الطرف الثاني أمامه باعتبار أن الحرب سيئة، أي أن يتحمل مذلة تحمل العنف. فهذا ليس سلاماً بل هو الخضوع والاستسلام أمام العنف الذي ليس اسمه السلام. وهذا يشبه بالضبط، أن تمر أنت في صحراء ثم يهاجمك شخص مسلح ويقول لك: ترجَّل فوراً من السيارة وأرفع يديك إلى الأعلى، وأعطني ما تملك. لذلك تستسلم أنت وتقول: بما أنني أرغب في السلام فإنني أرفض الحرب على الإطلاق، وأوافق على ما تقوله أنت، أي أسلم أموالي لك.. أسلم الأثاث والحاجات الأخرى لك.. أعطيك السيارة... أطيع ما تقوله... قل ما تريد لأعطيك.. لأنني أرغب في السلام. هذا لا يعتبر رغبة في السلام وإنما قبول الذلة. هنا يتوجب على الإنسان أن يدافع

عن ماله. . . عن سمعته، إلا إذا توصل إلى هذه النتيجة وهي أنَّ دفاعه ينتهي إلى الذهاب بماله وحياته وأن دمه سيذهب هباءاً.

من الممكن بالطبع أن يراق دم ويظل يغلي حتى ينتج في المستقبل أمراً له قيمة عالية، لا أن يراق بيد سارق ويذهب هدراً. المقاومة هنا ليست منطقية، بل يجب على الشخص هنا أن يضحي بماله وثروته ويحافظ على حياته. إذن هناك فرق بين الرغبة في السلام وبين قبول الذلة، حيث إن الإسلام لا يسمح مطلقاً بقبول الذلة، لكنه في نفس الوقت يرغب في السلام.

إن غرضي هو بيان أهمية هذه المسألة، حيث أن المسيحيين وغير المسيحيين يهاجمونها ويعترضون عليها ويعدونها نقطة ضعف في الإسلام، ويقولون بعد ذلك: إن السيرة التي كانت هكذا، الإسلام دين السيف، إن المسلمين كانوا يشهرون السيوف بوجوه الأشخاص ويقولون لهم: إما أن تختاروا الإسلام أو أن تقتلوا، وعلى هذا الأساس، كان الناس يختارون الإسلام لكي لا يقتلوا. إنني أرى ضرورة البحث بصورة مفصلة حول هذا الموضوع، وأن استشهد بآيات القرآن وحتى بالأحاديث والسيرة النبوية. ولذلك فإنني أبدأ بالآيات.

الآيات المطلقة حول الجهاد

قلت: إن بعض آيات القرآن حول الجهاد ضد الكفار هي مطلقة، ويكفي أن تقول إحدى الآيات ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم**﴾[1]. أو مثلاً حول مسألة قرأنا آياتها مسبقاً، فبعد المهلة التي تعطيها للمشركين (أربعة أشهر) تقول الآية، لو أنَّ المدة انقضت ولم يقبل هؤلاء دين الإسلام ولم يهاجروا فاقتلوهم أينما وجدتموهم (هل المقصود، المشركين في بيت الله الحرام وضواحي مكة، أم في كل مكان؟ هذا موضوع يجب أن نبحث فيه فيما بعد). أو هذه الآية التي تقول: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله**

---

(١) سورة التوبة، آية: ٧٣.

ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم اللَّهُ ورسولهُ ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتىٰ يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾[1]. هذه الآية تتعلق بأهل الكتاب.

حسناً، لو لم تكن لدينا غير هذه الآيات المعدودة في القرآن، لقلنا: إن الإسلام ـ بصورة عامة ـ يأمر بمحاربة الكفار والمنافقين ولا يجوّز على الإطلاق التعايش بسلام معهم، بل يوجب محاربتهم قدر الإمكان. لو قلنا هذا، فيجب أن نؤمن بأن القرآن يأمر دون أية شروط بالحرب مع الكفار.

قاعدة حمل المطلق على المقيد

قلنا مسبقاً أَنَّ هناك قاعدة في المحاورات العرفية، وهي: **إذا كان لدينا** مطلق ومقيد، أي أن يذكر أمر ما مطلق في مكان ومقيد في مكان آخر. يقال: يجب من ناحية علم حمل المطلق على المقيد والنتيجة وجوب العمل بالمقيد. هذه الآيات مطلقة، وهناك آيات أخرى مقيدة كالتي تقول: أيها المسلمون قاتلوا هؤلاء الكفار لأنهم يعتدون عليكم، لأنهم يقاتلونكم. إذن يتضح لنا من هذا القول **﴿يا أيها النبيُّ جاهد الكفار والمنافقين﴾**[2]. أي قاتلوا الكفار والمنافقين الذين يقاتلونكم، إنهم يقاتلونكم، فيجب أن تقاتلوهم.

الآيات المقيدة.

في سورة البقرة يقول تعالى:

﴿وقاتلوا في سبيل اللَّه الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنَّ اللَّهَ لا يحبُّ المعتدين﴾[3] أي قاتلوهم لأَنَّهم يقاتلونكم ولكن لا تتجاوزوا الحدود المعقولة. أي قاتلوا فقط الذين يقاتلونكم، وقاتلوا في ساحة الحرب. مثلاً إنكم تقاتلون جماعة، وهذه الجماعة أرسلت بعض الجنود ولديها رجال

---

(١) سورة التوبة، آية: ٢٩.
(٢) سورة التوبة، آية: ٧٣.
(٣) سورة البقرة، آية: ١٩٠.

حرب، وهؤلاء الجنود مستعدون لمحاربتكم. فعليكم أن تقاتلوا الجنود الذين توجهوا لقتالكم، فقاتلوهم بشدَّة لأنَّ ساحة الحرب ليست محلاً لتوزيع الخبز والحلويات، بل هي ساحة قتال، لكن لا تتعرّضوا لغير المقاتلين كالشيوخ والعجائز، بل ومطلق النساء وكذلك الأطفال، لأن التعرض لهؤلاء يعتبر عدواناً منكم. لا تقوموا بمثل هذه الأعمال، مثلاً: لا تقطعوا الأشجار، لا تغلقوا القنوات، لأن مثل هذه الأعمال تمثل الاعتداء.

يجب أن لا تختلط علينا الأمور، أي لا تقولوا: يحتمل في مكان ما عندما نريد أن نقتل الجنود، نضطر لهدم البيوت. إن تخريب البيوت كمقدمة لمقاتلة هؤلاء هو مسألة بحد ذاتها، أما أن يكون هذا العمل كجزء من العمليات الحربية، فهو ممنوع. إذن، فإن الآية التالية تقول بصراحة: ﴿**قاتلوا في سبيل اللّه الذين يقاتلونكم**﴾[1].

أما الآية الأخرى فهي الآية التي قرأتها لكم في المحاضرة السابقة. إن سورة الحج كانت تتضمن ما يقارب الخمس أو ست آيات متوالية، تدور الأولى حول الجهاد وتقول البقية: بما أنَّ هؤلاء يقاتلونكم وبما أنهم شهروا سيوفهم بوجوهكم، لذلك يجوز لكم أن تقوموا بهذا العمل.

يقول الله سبحانه: ﴿**وقاتلوا المشركين كافةً كما يقاتلونكم كافّة**﴾[2].

مناصرة المظلوم

لقد قلنا: إنه يمكن أن تكون إجازة الجهاد مقيدة. مقيدة بماذا؟ مثلاً: أن الطرف المقابل في حالة الاعتدء، إنه يعتدي عليكم. وبما أنّه يقاتلكم، فيجب أن تقاتلوه.

هل إن القيد منحصر بهذا. وهو فيما إذا كان الطرف المقابل يقاتلنا؟ أم

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٠.
(٢) سورة التوبة، آية: ٣٦.

هناك شيء آخر؟ الشيء الآخر هو احتمال أن لا يرغب الطرف المقابل بمقاتلتنا، لكنه يرتكب ظلماً فاحشاً بحق مجموعة من الناس، وتكون لنا القدرة على إنقاذهم، فلو لم ننقذهم، لكان ذلك يعني أننا ساعدنا هذا الظالم على الظلم. إن شخصاً لم يعتدِ علينا في مكاننا، بل على مجموعة أخرى من الناس، يمكن أن تكون مسلمة أو غير مسلمة، فإذا كانت مسلمة مثل الفلسطينيين الذين شرَّدهم الاسرائيليون من أراضيهم ونهبوا أموالهم وارتكبوا أنواع الظلم بحقهم، لكنهم لم يعتدوا علينا لحدِّ هذه الساعة، فهل يجوز لنا أن نسارع لإنقاذ هؤلاء المسلمين المظلومين؟ نعم، يجوز. ويجب علينا. إن هذا ليس بأمر ثانوي، بل إنَّ المسارعة لمساعدة المظلوم، لإنقاذه من يد الظالم، وخاصة إذا كان المظلوم مسلماً.

مقاومة الضغط

أمّا إذا لم يكن المظلوم مسلماً فقد نتصور أنَّ الظالم يقف سدّاً بوجه الدعوة الإسلامية والإسلام يعطي لنفسه الحق في نشر دعوته في العالم. وإذا كان يريد نشر دعوته فيجب أن يتمتع بالحرية ليكون بمقدروه نشر دعوته.

خذوا بعين الإعتبار حكومة تمنع المسلمين من إيصال صوت الإسلام لجموع الناس وتقول: ليس لك الحق في أن تقول كلامك، وإنني لا أسمح. وهنا لا يجوز محاربة جموع الناس لأن جموع الناس لم ترتكب ذنباً، ثم إنها لا تعلم عن الموضوع شيئاً. لكن هل يجوز محاربة ذلك النظام الفاسد الذي يعتنق عقيدة فاسدة ويجبر الناس على اعتناقها ليمنع من نشر الدعوة الإسلامية بينهم؟ نعم يجوز من وجهة نظر الإسلام، لأن هذا بحد ذاته ثورة ضد الظلم، حتى لو لم يهتم المظلوم ـ أينما كان ـ بالظلم، ولم يطلب مساعدة، حيث لا يشعر بأن هناك حاجة ليتقدم بطلب من أجل مساعدته.

هل من الواجب طلب المساعدة

مسألة طلب المساعدة، هي مسألة أخرى. فلو طلب إلينا مظلوم

مساعدته فهل تجب مساعدته أم إنها جائزة؟ أم أنه تجوز بل تجب مساعدته ابتداءاً حتى لو لم يطلب المساعدة؟

في هذه الحال لا لزوم لأن يتقدم إلينا بطلب المساعدة، بل يكفي أن يكون ذلك المظلوم مظلوماً في الواقع، بحيث إن هذا الظلم أوجد سداً ومانعاً أمام سعادته ولا يسمح لأمثال ذلك المظلوم أن يتعرفوا على الدعوة التي تضمن لهم سعادتهم، وإذا أطلعوا عليها فإنهم سيقبلونها. الإسلام يقول: إنكم تستطيعون أن تحطموا هذا الحاجز الموجود بصورة حكومة أمام الشعب وأن تقضوا عليه.

معارك صدر الإسلام

أكثر المعارك التي وقعت في صدر الإسلام، كانت تحت هذا العنوان، وهو إن المسلمين عندما كانوا يتوجهون للقتال كانوا يقولون: نحن لا نقاتل جموع الناس، بل نقاتل الحكومات، من أجل أن ننقذ هذه الجموع من الذلة والعبودية. لقد سأل رستم فرخ زاد عربياً مسلماً عن هدفه، فقال: لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله.

وفي رسالة كتبها الرسول الأكرم ﷺ إلى أهل الكتاب، أورد الرسول هذه الآية عمداً: ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا اللَّه ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون اللَّه**﴾[1] ومعنى هذه الآية هو: يا أهل الكتاب (أهل الكتاب هم الذين يأمر القرآن بالجهاد ضدهم) تعالوا لنقبل كلاماً بحيث يرتبط بنا نحن الاثنين، أي لا نقول: اقبلوا الكلام الذي هو من صالحنا ويتعلق بنا، بل نقول: وافقوا على شيء هو لصالح الجميع ويتعلق بالجميع.

لو قلنا للناس مرة: تعالوا واقبلوا لغتنا. عند ذلك يحق لهم أن يقولوا: لماذا؟ نحن نملك لغة وأنتم تملكون لغة، فلماذا يجب أن نقبل لغتكم؟ أو أن نقول لهم: تعالوا واقبلوا تقاليدنا وعاداتنا الخاصة، فيحتمل أن يقولوا: لماذا

---

(١) سورة آل عمران، آية: ٦٤.

نقبل تقاليدكم؟ إننا نقبل تقاليدنا. لكن في وقت نقول: تعالوا واقبلوا هذا الشيء الذي لا يعود لنا وحدنا ولا يعود لكم وحدكم، بل يعود إلى الجميع، لنقبل إله الجميع. هذا إذن لا يعود لنا فقط. لنعبد ذلك الذي هو خالقكم وخالقنا ونسبته إليكم كنسبته إلينا. قال الله: ﴿**تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله**﴾. وبعبارة أخرى لا نتخذ من أشخاص غيرنا ربّاً لنا، أي بالضبط أن نلغي نظام السيد والعبد ونقيم نظاماً يساوي بين أفراد البشر.

هذه الآية تقول: عندما أقاتل، فإنما أقاتل من أجل نظام يعود بالخير على الجميع. وبهذه المقدمة فإنكم أصبحتم على علم من أن واحداً من القيود التي تستطيع أن تقيد المطلق الذي تملكه، هو أنَّه يجوز لنا القتال من أجل تحرير شعب يعاني من ظلم شعب آخر.

والآن استمعوا إلى آيتين في هذا المجال، أولاهما: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنةٌ ويكون الدينُ كلهُ لله**﴾[1]. ما المقصود من الفتنة؟ يعني الذين يأتون ويقومون بالفتنة بينكم بغية إخراج المسلمين من دينهم. وعلى هذا الأساس تتوجب عليكم محاربتهم من أجل القضاء على الفتنة. هذا هو قيدٌ بحد ذاته. وهناك قيد آخر في الآية: ﴿**وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان**﴾[2].

حمل المطلق على المقيد

هذه الآيات الخمس التي قرأتها هنا، بيّنت قوانين الإسلام المتعلقة بالحروب، وإذا كانت هذه القوانين مطلقة في بعض الآيات، فإنها مقيدة في آيات أخرى، ويجب ـ استناداً إلى القاعدة العرفية والمبدئية ـ حمل المطلق على المقيد.

---

(١) سورة الانفال، آية: ٣٩.

(٢) سورة النساء، آية: ٧٥.

وهناك سلسلة أخرى من الآيات في القرآن. صريحة في بيانها بأن الدين يجب أن يبث دعوته بالحسنى لا بالعنف. وهذا يؤيد بدوره نظرية الإسلام القائلة بعدم استعمال العنف مع الناس وعدم القول لهم: إما أن تصبحوا مسلمين أو أن تقتلوا. وهذه الآيات توضح أيضاً مفهوم تلك الآيات المطلقة.

لا إكراه في الدين

هناك جملة معروفة في آية الكرسي تقول: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشدُ من الغي**﴾[1] أي وضح الطريق للناس وباتت الحقيقة معلومة. ولا إكراه في الدين. أي يجب عدم إجبار أي شخص على قبول دين الإسلام. هذه الآية صريحة في الإدعاء. لقد كتبوا في التفاسير أن رجلاً من الأنصار الذي كان فيما سبق يعبد الأصنام، كان له ولدان أصبحا مسيحيين وكانا متعلقين بالدين المسيحي الذي انضما إليه. إلا أن الوالد كان مسلماً وكان متألماً بسبب انضمام ولديه إلى الدين المسيحي. ذهب الرجل إلى الرسول الأكرم ﷺ وقال له: يا رسول الله ماذا أفعل، إن ولديّ قد أصبحا مسيحيين ولم أفلح في جعلهما من المسلمين، فهل تسمح لي أن أجبرهما ليتخلّيا عن دينهما ويصبحا من المسلمين. غير أن النبي قال: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾.

وكتبوا أيضاً بشأن نزول هذه الآية: إن قبيلتين ـ كما تعلمون ـ كانتا تسكنان في المدينة، وهما قبيلة الأوس وقبيلة الخزرج وإنهما كانتا من المدنيين الأصليين. وكانت القبيلتين جارتين لعدة قبائل كبيرة من اليهود، جاءت فيما بعد إلى المدينة. واحدة من تلك القبائل كانت قبيلة بني النظير، وأخرى كانت قبيلة بني قريظة، وأخرى كانت قبيلة من اليهود الذين كانوا يسكنون في ضواحي المدينة.

وبما أن اليهود لهم كتاب سماوي، فإن بعضاً منهم كان يعرف القراءة

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥٦.

والكتابة، على العكس من المدنيين الأصليّين الذين كانوا يعبدون الأصنام ولم يكن بينهم من يقرأ ويكتب. لكن البعض منهم قد تعلّم القراءة والكتابة فيما بعد. وبما أن ثقافة اليهود ومستواهم الفكري كانا عاليين، فإنهم - أي اليهود - نفذوا بين المدنيّين، وبالرغم من أن مذهب الأوس والخزرج كان متبايناً مع المذهب اليهودي، إلاّ أنّهم كانوا يتأثرون بعقائد اليهود، وكانوا في بعض الأحيان يرسلون أطفالهم إلى اليهود ليتعلموا القراءة والكتابة، وأحياناً كان هؤلاء الأطفال يتخلّون عن عبادة الأصنام ويعتنقون اليهودية. وعندما وصل النبي الأكرم ﷺ إلى المدينة، فإن عدداً من أطفال أهل المدينة كانوا تحت تربية اليهود وكانوا قد اعتنقوا الدين اليهودي ولم يرتد البعض منهم عنه. وعندما تقرر أن يخرج اليهود من أطراف المدينة وأن يهاجروا، فإن هؤلاء الأطفال قد تحرَّكوا مع اليهود، مما اضطر آباءهم للذهاب إلى النبي وأخذ الإذن منه لفصل أطفالهم عن اليهود وإجبارهم على التخلي عن الدين اليهودي والإنضمام إلى الإسلام. لكن النبي لم يسمح لهم بذلك. قالوا له: يا أيها النبي اسمح لنا أن نستعمل العنف معهم لإخراجهم من الدين اليهودي وجعلهم مسلمين. قال النبي: كلا، بما أنّهم يريدون الذهاب مع هؤلاء طوعاً فاسمحوا لهم أن يذهبوا. ويقال: إن هذه الآية قد نزلت في ذلك الوقت: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾.

وهناك آية معروفة تقول: ﴿**أدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[1] أدع إلى ربك، بماذا؟ بالعنف؟ بالسيف؟ كلا، بالحكمة، بالمنطق والبرهان وبالموعظة الحسنة. هذه الآية تعلن بدورها أن الدعوة المسلمية هي طريق جعل الإنسان مسلماً.

ويقول القرآن في آية أخرى: ﴿**وقل الحقُّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[2]. تقول هذه الآية بدورها: إن الإيمان والكفر مسألتان

---

(١) سورة النحل، آية: ١٢٥.
(٢) سورة الكهف، آية: ٢٩.

طوعيتان، وليس فيهما أي إجبار. إذن، فإن الإسلام لا يقول يجب استعمال القوة لجعل هؤلاء مسلمين، فإذا أصبحوا مسلمين فخير على خير وإلا فاقتلوهم. كلا، إن الإختيار يعود لهؤلاء، فمن يريد أن يصبح مؤمناً فليصبح مؤمناً ومن لم يُرِدْ فلا.

وتقول آية أخرى: **﴿ولو شاء ربك لآمَنَ مَنْ في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[1]. إن الله يخاطب الرسول في هذه الآية، حيث إن الرسول كان يرغب في أن يصبح جميع الناس مؤمنين. القرآن يقول: إن العنف ليس له معنى في جلب الإيمان، فلو كان العنف صحيحاً فإن الله يستطيع بإرادته أن يجعل كل الناس مؤمنين، إلا أن الإيمان هو أمر يجب أن يختاره الناس. إذن، فلذلك السبب لم يجعل الله الناس مؤمنين بإرادته وقوته بل تركهم أحراراً في الاختيار. ويجب عليك أيها النبي أن تترك الناس أحراراً ليؤمنوا إن أرادوا وأن لا يؤمنوا إن لم يريدوا.

وهناك آية تخاطب النبي الأكرم قائلة: **﴿لعلك باخعٌ نفسك ألاّ يكونوا مؤمنين﴾**[2] أيها النبي، يبدو أنك تريد أن تقتل نفسك لأن هؤلاء لا يريدون أن يصبحوا مسلمين. لا تحزن من هؤلاء: **﴿إنْ نشأ ننزل عليهم من السماء آيةً فظلت أعناقهم لها خاضعين﴾**[3]. أي لو نشاء فإننا ننزل آية من السماء، ننزل عذاباً ونقول للناس: إما أن تؤمنوا أو أن نهلككم بهذا العذاب، مما يضطر الناس إلى أن يصبحوا مسلمين، لكننا لا نقوم بهذا العمل لأننا نريد أن يختار الناس الإيمان طوعاً.

هذه الآيات توضح أيضاً رأي الإسلام في الجهاد، وهو أن هدف الإسلام من الجهاد، ليس مثلما قاله بعض المغرضين من أن هدف الإسلام هو شهر السلاح بوجه كل كافر ليصبح مسلماً.

---

(١) سورة يونس، آية: ٩٩.
(٢) سورة الشعراء، آية: ٣.
(٣) سورة الشعراء، آية: ٤.

الصلح والتفاهم

هناك جملة أخرى من الآيات. تصرّح بأن الإسلام يهتم بالصلح كما في قوله تعالى: ﴿**والصلحُ خيرٌ**﴾[1]. والصلح كما قلنا لا يعني الذلة والخضوع والاستسلام. ﴿**يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة**﴾[2].

وأكثر الآيات صراحة، قوله تعالى: ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكّل على اللّه**﴾[3].

إذن، فإن هذه الآيات تؤكد أن روح الإسلام هي روح السلام.

ويقول الباري في آية أخرى: ﴿**فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقَوْا إليكم السَّلمَ فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً**﴾[4].

ويقول القرآن حول المنافقين: ﴿**فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً، إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حَصِرَتْ صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم**﴾[5].

لقد ذكرنا هنا أربع مجموعات من الآيات، كانت تقول إحداها بصورة مطلقة، حاربوا. لو كنا نحن وهذه الآيات فقط لكان من المحتمل أن نقول بأَن الإسلام هو دين الحرب. والمجموعة الثانية من الآيات كانت تقيد الحرب مع الآخرين بقيود، مثلاً: إذا كان هؤلاء في حالة حرب معكم، أو أنهم يظلمون جموعاً من المسلمين وغير المسلمين ويدوسون حرية وحقوق تلك الجموع. والمجموعة الثالثة من الآيات كانت تقول بصراحة أن الدعوة للإسلام ليست إجبارية. أما المجموعة الرابعة فكانت تبين بصراحة رغبة الإسلام في السلام.

---

(١) سورة النساء، آية: ١٢٨.
(٢) سورة البقرة، آية: ٢٠٨.
(٣) سورة الانفال، آية: ٦١.
(٤) سورة النساء، آية: ٩٠.
(٥) سورة النساء، آية: ٨٩، ٩٠.

ماهية الجهاد هي الدفاع

من المسائل المطروحة هنا هي: ما هي ماهية الجهاد وحقيقته من وجهة نظر الإسلام؟ وهنا لا يختلف المفسرون في أن ماهية الجهاد، هي الدفاع، أي ليس هناك من يشك في أَنَّ الجهاد وكل نوع من القتال أو الحرب بعنوان الإعتداء، أي بعنوان سلب مال وثروات الطرف المقابل أو سائر القوى الموجودة في الطرف المقابل، فهو مرفوض، وبعبارة أخرى ليست الحرب أمراً مقبولاً من وجهة نظر الإسلام إذا كانت تهدف إلى السيطرة على القوى الاقتصادية والإنسانية لقوم ما. ومثل هذه الحروب هي ظالمة من وجهة نظر الإسلام. الجهاد يكون مشروعاً في حالة واحدة، عندما يكون بعنوان الدفاع فقط والنضال ضد أي نوع من أنواع الاعتداء. وبالطبع يوجد هناك شق ثالث، هو أن الجهاد لا يكون من أجل توفير الطاقات والسيطرة عليها ولا من أجل الدفاع عن النفس أو عن قيمة إنسانية، بل لبسط قيمة إنسانية، وهذا ما سنبحثه فيما بعد.

وعلى هذا الأساس لا يوجد أي اختلاف في هذه القضايا الكبرى العامة، وهي أن الجهاد والقتال يجب أن يكونا بعنوان الدفاع، وإن وجد اختلاف فهو اختلاف صغروي، أي الاختلاف في أن يكون الدفاع عن ماذا؟

أنواع الدفاع

إن نظر البعض محدود هنا. يقولون: إن الدفاع هو عن النفس، وأن الحرب تكون مشروعة عندما يريد الإنسان (سواء كان فرداً أو جماعة) أن

يدافع عن نفسه وعن حياته. إذن، فلو تعرضت حياة قوم أو شعب لخطر من جهة ثانية فإن الدفاع عن الحياة هو أمر مشروع. وكذلك إذا حصل الاعتداء على ثروته وممتلكاته فله الحق (من ناحية الحقوق الإنسانية) أن يدافع عن نفسه. وعلى هذا الأساس يحق للشخص أن يدافع عن ثروته إذا ما تعرضت لاعتداء شخص آخر، أو أن يدافع شعب عن ثروته ولو بالقتال عندما يعتزم قوم آخرون مصادرتها أو سلبها بشكل من الأشكال.

الإسلام يقول: «**مَنْ قُتِل دون أهله وماله فهو شهيد**». أي إنَّ الذي يقتل من أجل الدفاع عن ماله وشرفه فإنه يصبح شهيداً من وجهة نظر الإسلام. إذن، فإن الدفاع عن الشرف يشبه أيضاً الدفاع عن الحياة والمال، بل أفضل لأنه دفاع عن الشرف. إن الدفاع عن الاستقلال هو أمر مشروع لكل شعب وعلى هذا الأساس، إذا أراد قوم أن يسلبوا استقلال قوم آخرين ويتسلطوا عليهم وأراد هؤلاء القوم أن يدافعوا عن استقلالهم وحملوا السلاح فإنهم يقومون بعمل جيد يستحقون المدح من أجله. إذن فإن الدفاع عن الحياة، الدفاع عن المال والثروة والأرض، الدفاع عن الاستقلال، الدفاع عن الشرف، هو دفاع مشروع. ولا يتردد أي كان في جواز ومشروعية هذه المجالات. ولذلك قلنا بأنَّ نظرية بعض المسيحيين الذين يقولون إن الدين يجب أن يكون موالياً للسلام وليس للحرب، وإن الحرب مذمومة على الإطلاق والسلام محمود، ليست نظرية صحيحة. إن الحرب عندما تأتي بعنوان الدفاع ليست غير مذمومة فحسب، بل ومستحبة جداً وتعتبر جزءاً من مستلزمات حياة الإنسان التي يعبر القرآن الكريم عنها قائلاً: ﴿**ولولا دفعُ اللَّهِ الناس بعضهم ببعضٍ لفسدتِ الأرضُ**﴾[1] أو يقول في مكان آخر: ﴿**ولولا دفعُ اللَّهِ الناسَ بعضهم ببعضٍ لهدّمتْ صوامعُ وبِيَعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يذكرُ فيها اسمُ اللَّهِ**﴾[2] وهذا ما يقبله الجميع تقريباً.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥١.

(٢) سورة الحج، آية: ٤٠.

وهنا يوجد موضوع آخر وهو: هل أن ما يكون الدفاع عنه مشروعاً، ينحصر في كونه حق فرد أو حقوق شعب تسلب، أو أنه يشمل جميع الأمور التي تتطلب الدفاع عنها. هناك بعض الحقوق التي هي ليست جزءاً من حقوق الفرد أو حقوق الشعب، بل جزء من الحقوق الإنسانية. إذن، إذا تعرض أحد الحقوق الإنسانية إلى اعتداء، فهل ستكون الحرب الدفاعية حينئذٍ مشروعة أم لا؟.

من الممكن أن يقول شخص: ماذا يعني الدفاع عن الحقوق الإنسانية؟ يجب عليّ أن أدافع فقط عن حقوقي الشخصية وإلى الحد الأقصى عن حقوقي القومية، فما شأني وشأن الحقوق الإنسانية؟ هذا الكلام غير صحيح. الدفاع عن الحقوق الإنسانية مقدّم على الدفاع عن الحقوق الفردية والاجتماعية، هناك أشياء هي أفضل من حقوق شخص أو من حقوق شعب، وهي أكثر قدسية، والدفاع عنها أفضل من الدفاع عن الحقوق الشخصية عند الضمير البشري. وتلك الأشياء، هي المقدسات الإنسانية، وبعبارة أخرى، إن ملاك قدسية الدفاع ليس هو أن يدافع الشخص عن نفسه، بل إنَّ الملاك هو وجوب دفاعه عن «الحق». عندما يكون الملاك «حقاً» لا فرق بين الحقوق الشخصية والحقوق العامة والإنسانية، بل إن الدفاع عن الحقوق الإنسانية هو أكثر قدسية. واليوم وإن لم يذكروا اسمه إلا أنهم يعترفون به علمياً.

مثلاً: إنهم يعتبرون الحرية في عداد المقدسات البشرية. الحرية لا تتعلق بشخص واحد أو بشعب واحد. والآن، إذا تعرضت الحرية إلى اعتداء في مكان ما، لكن ليست حريتي وليست حرية شعبي، بل إن الحرية التي هي جزء من الحقوق العامة لجميع الناس قد تعرضت للاعتداء في مكان ما من العالم، فهل أن الدفاع عن هذا الحق الإنساني بعنوان الدفاع عن «حق الإنسانية» سيكون مشروعاً أم لا؟ إذا كان مشروعاً فإنه لا ينحصر بذلك الفرد الذي تعرضت حريته للاعتداء، حيث إنَّ أشخاصاً آخرين وشعوباً أخرى تستطيع أيضاً، بل يتوجب عليها أن تسارع لنجدة الحرية وأن تقاتل الذي يريد

سلب الحرية وخنق الحريات. وهنا ماذا تقولون؟ لا اعتقد أن شخصاً يشك في أن أقدس أقسام الجهاد، وأقدس أنواع الحروب هو الحرب التي تأتي بعنوان الدفاع عن الحقوق الإنسانية.

في الوقت الذي كان فيه الجزائريون يقاتلون الاستعمار الفرنسي كانت مجموعة من الأوروبيين تشارك في هذه الحرب، سواء بصفة جنود أو غير جنود. هل تعتقدون أَنَّ حرب الجزائريين هي وحدها المشروعة، لأن حقوقهم قد تعرضت للإعتداء؟ على هذا الأساس، فإن الشخص الذي جاء من أقصى أوروبا ليناضل لصالح هذا الشعب هو ظالم ومعتد، فقد يقال له: ما أنت وهذه الحرب، إن أحداً لم يعتد على حقوقك، فلماذا تشارك في هذه الحرب؟ وقد يقول: إني أدافع عن حقوق الإنسانية. بالطبع فإن الأمر الثاني هو الصحيح، لأن جهاد مثل هذا الشخص هو أقدس من جهاد ذلك الجزائري، لأن الجزائري يدافع عن نفسه، كما إنَّ عمل ذلك الأوروبي أكثر أخلاقية وأقدس من عمل الجزائري.

إن المنادين بالحرية إما أن يكونوا راغبين في الحرية حقيقة أو أنهم يتظاهرون بذلك وقد لمسوا احتراماً بين الناس. إن احترامهم هذا جاء نتيجة دفاعهم عن الحقوق الإنسانية لا عن حقوقهم الشخصية أو حقوق شعبهم أو قارتّهم. وإذا تخطوا أحياناً حدود اللسان والقلم والخطب وتوعية الأفكار ودخلوا ساحة الحرب، مثلاً: أن يقفوا إلى جانب الفلسطينيين أو الفيتكونغ، فإن العالم يقدسهم كثيراً، لا يهاجمهم ولا يقول لهم لماذا هذا الفضول؟ وما هي علاقتكم بهذه الأشياء؟ في حين ليس لأحد شأن بكم!.

أقدس أنواع الدفاع

من الواضح، أنَّ الحرب متى كانت بعنوان الدفاع، فهي مقدسة. فإذا كانت دفاعاً عن النفس فهي مقدسة، وإذا كانت دفاعاً عن الشعب فهي أقدس، لأن الطابع الشخصي يتغير إلى طابع عام شامل، حيث إنَّ الإنسان لا يدافع عندها عن نفسه فحسب وإنما يدافع عن الآخرين من أبناء شعبه أو الشعوب

الأخرى، وإذا تعدّىٰ الدفاع الحدود القومية إلى الحدود الإنسانية فإنه سيكون أكثر قدسية.

النزاع صغروي وليس كبروي

هذا هو معنى الجملة التي قلتها لكم، من أن النزاع في باب الجهاد ليس باصطلاح طلاب العلم نزاع كبروي، بل إنه نزاع صغروي. وبعبارة أخرى، إن النزاع لا يكمن في هل أنَّ الجهاد بعنوان الدفاع هو مشروع أو أنه مشروع أيضاً حتى إذا لم يكن دفاعاً، وفي هذه الكبرى الكلية لا يشك أحد في أن الجهاد المشروع هو فقط في حال الدفاع، إلا أن البحث حول مصداق الدفاع، هو بحث في صغروية هذا الموضوع وهو: هل أنَّ مصداق الدفاع هو الدفاع فقط عن شخص الإنسان نفسه وإلى الحد الأقصى عن شعبه؟ أو أنَّ الدفاع عن الإنسانية هو دفاع أيضاً؟

الأمر بالمعروف هو مصداق الدفاع عن الحقوق الإنسانية

يقول البعض ـ ويحق لهم أن يقولوا ـ: إن الدفاع عن الإنسانية، هو دفاع بحد ذاته. لذلك، فإن انتفاضة الأشخاص من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي مقدسة. يمكن أن لا يتعرض أحد الأشخاص للاعتداء عليه شخصياً وله مكانة محترمة ومعتبرة وجميع الوسائل متوفرة لديه وحقوق شعبه المادية مصونة، لكنه معتدىً عليه من ناحية الأهداف الإنسانية، أي عندما تنقسم الحسنات والسيئات إلى مجموعتين، بحيث تسود المجتمع مجموعة الحسنات وتزول عنه مجموعة السيئات. وفي مثل هذه الظروف لو رأى شخص أن (المعروف صار منكراً والمنكر معروفاً)، انتفض من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعن أي شيء يدافع؟ هل يدافع عن حقه الشخصي؟ كلا... هل يدافع عن حق المجتمع (أي الحق المادي لشعبه)؟ كلا أيضاً. إنه يدافع عن حق معنوي لا يتعلق بأي قوم أو شعب، بل يتعلق بكل الناس. فهل يجب علينا أن نستنكر هذا الجهاد، أم نعتبره مقدساً؟ بالطبع يجب تقديسه لأنه دفاع عن حقوق الناس.

الدفاع عن الحرية اليوم دفاع مقدس أيضاً.

بالنسبة للحرية نجد أنَّ الذين يقاومونها ويعارضونها يظهرون بمظهر المدافع عنها، ذلك لتبرير عملهم، لأنهم يعلمون أنَّ الدفاع عن الحرية هو مفهوم مقدس، لأن الحرب إن كانت حقاً من أجل الدفاع عن الحرية، فهي مقدسة. ولهذا فإنهم يأتون ويطلقون على اعتدائهم، اسم الدفاع عن الحرية. هذا تأكيد لهذا الموضوع وهو إن الحقوق الإنسانية تقبل الدفاع. إن الحرب من أجل الحقوق الإنسانية، مشروعة ومفيدة.

هل إن التوحيد حق شخصي، أم حق عام

الأمر الذي يجب الاهتمام به هنا هو: هل إن التوحيد (لا إله إلا الله) هو ضمن الحقوق الإنسانية أم لا؟ يمكن أن يقول أحد الأشخاص بأنَّ التوحيد ليس من ضمن الحقوق الإنسانية، بل من ضمن المسائل الشخصية للأفراد وإلى الحد الأقصى ضمن المسائل القومية للشعوب، أي يمكن أن أكون أنا موحداً، ولي الحق في أن أكون مشركاً أو موحداً، فإن أصبحت موحداً فليس لأحد الحق في معارضتي لأنه حقي الشخصي، وإذا أصبح آخر مشركاً فهو من حقه الشخصي أيضاً.

إن أية أمَّة لها في قوانينها الرسمية واحدة من ثلاث حالات: فإما أن تختار التوحيد مبدءاً لها ولا تقبل في صفوفها غير الموحدين، وإما أن تختار مذهب الشرك، أو تطلق الحرية للمواطنين ليعشق كل منهم ما يشاء من المذاهب. فإن كان التوحيد جزءاً من القوانين القومية لشعب ما، فإنه سيكون جزءاً من حقوق ذلك الشعب، وإذا لم يكن فلا. هذه إحدى وجهات النظر، أما وجهة النظر الأخرى هنا، فهي أن التوحيد يعتبر ـ مثل الحرية ـ جزءاً من الحقوق الإنسانية.

عندما تحدثنا عن حرية العقيدة، قلنا: إنه ليس معنى الحرية أن لا يتعرض شخص لاعتداء من قبل شخص آخر، بل من المحتمل أن تتعرض حريته للتهديد من جانبه هو.

إذن فلو قام بعض الناس بمحاربة الشرك من أجل التوحيد، فإن حربهم ستكون ذات طابع دفاعي وليست حرباً استعمارية استغلالية عدوانية.

والآن هل عرفتم بصورة جيدة معنى النزاع الذي نقول عنه إنه صغروي؟ هنا توجد ـ حتى بين علماء الإسلام ـ نظريتان:

فبعضهم يرى أنَّ التوحيد، من الحقوق العامة للناس. وعلى هذا الأساس فإن الحروب من أجل التوحيد هي مشروعة. والبعض الآخر يرى أنَّ التوحيد ليس جزءاً من الحقوق الفردية أو الحقوق القومية للشعوب ولا يرتبط بالحقوق الإنسانية. وعلى هذا الأساس لا يحق لأي شخص التعرض للآخرين بسبب التوحيد فأيُّ النظريتين صحيح؟.

الأمور التي لا يجبر عليها

بعض المسائل تتطلب الإجبار، وهناك مسائل أخرى هي في حد ذاتها لا تتطلب الإجبار، حيث يجب أن تكون طوعية بطبيعتها.

لنفرض مثلاً أنَّ مرضاً خطيراً قد ظهر وتريد السلطات المعنية أن تلقح الناس ضده. هنا يمكن إجبار الناس على التلقيح. وإذا كان هناك من لا يرضىٰ بتلقيحه فيجبر حتىٰ وإن قاوم أو غاب عن الوعي. لكن بعض الأعمال لا تتطلب الإجبار ولا يمكن ممارستها إلا عن طريق الاختيار والرضا والقناعة وعلى سبيل المثال؛ تزكية النفس، والتربية على الفضائل، فلو أردنا تربية بعض الناس بحيث يقبلون الفضائل باعتبارها فضائل ويتجنبون السيئات باعتبارها سيئات ونقصاً في الإنسانية، أي يكرهون الكذب ويولون الاحترام والأهمية للصدق، فإن هذا العمل لا يتم بالقوة والإكراه.

التربية لا تفرض

يمكن منع الشخص من السرقة بواسطة جلده، لكن لا يمكن بالجلد جعل نفس شخص ما أميناً، وإذا كان شخص بحاجة إلى تهذيب النفس وإلى

أن تصبح شخصيته الأخلاقية رفيعة، فهل يمكن تحقيق ذلك بضربه مئة جلدة لتصبح تربيته رفيعة، أي هل أن الجلد بالسوط يغني عن كل وسائل التربية ليمنع الشخص من الكذب ويكرّهه إلى نفسه طيلة عمره؟ كلا وألف كلا.

وكذلك الحال بالنسبة للمحبة. هل يمكن إجبار شخص ما عن طريق جَلدِه على أن يحب شخصاً آخر؟ كلا لا يمكن فرض الحنان والمحبة بالعنف. لأن هذه الأمور لا تأتي بالعنف، فلو جمعوا كل قوى العالم وأرادوا بالعنف أن يدخلوا المحبة في قلب شخص أو أن يخرجوا بالعنف المحبة من قلب شخص، لتبين لهم أنَّ هذا العمل غير ممكن.

الإيمان لا يتطلب العنف

والآن وقد وضح الأمر، فإنَّ مسألة الإيمان ـ بغض النظر عن كونها من الحقوق الإنسانية أم لا ـ هي بحد ذاتها لا تحتمل العنف. لنفرض أننا نريد أن نفرض الإيمان بالقوة والعنف، فإن ذلك ليس ممكناً لأن الإيمان يعني الاعتقاد والميل، ويعني أيضاً الانجذاب نحو عقيدة وقبولها. إن الانجذاب إلى أية عقيدة له ركنان: الأول، الناحية العلمية للموضوع بحيث أن فكر وعقل الإنسان يقبلانه. والركن الثاني هو الناحية العاطفية بحيث يكون قلب الإنسان ميّالاً له. وهذان الركنان لا يمكن تحقيقهما بالعنف، خصوصاً في الأمور الفكرية والعقلية، ذلك أن الفكر يتبع المنطق، فمثلاً: لو أرادوا أن يعلموا طفلاً مسألة رياضية فيجب أن يعلموه إياها عن طريق المنطق ليؤمن بذلك حيث لا يمكن تعليمه بالسوط، أي لو ضربوه فإن فكره لا يقبل المسألة، وكذلك الحال بالنسبة للناحية العاطفية والودية.

يمكن منح الحرية بالإكراه
أما الإيمان والأصالة وروح المطالبة بالحرية فلا.

وعلى هذا الأساس يوجد هذا التباين بين التوحيد ـ حتى وإن كنا نعتبر التوحيد من حقوق الإنسان ـ وغير التوحيد. فمثلاً الحرية موجودة، ويمكن منحها للناس بالإكراه، ذلك أنه يمكن بالقوة صد المعتدي، وبهذه الطريقة

يمكن تحرير شعب بأكمله، لكن لا يمكن أن تعرض عليه الأصالة وروح المطالبة بالحرية. لا نستطيع بالقوة أن نجبر شخصاً على الإيمان بشيء، ولا يمكننا ـ حتى بالقوة ـ إدخال الإيمان إلى قلبه. وهذا ما عناه القرآن الكريم بقوله: **﴿لا إكراه في الدين قد تبيَّنَ الرشد من الغي﴾**[1]. أي أنَّه لا تجبروا الناس على الدخول في الدين حتى لو كانت لكم القدرة على ذلك طوعاً، بل اتركوهم ليدخلوه طوعاً، لأن الدين لا يمكن فرضه بالقوة وأن ما يفرض بالقوة والإكراه ليس ديناً.

إن القرآن يستنكر على تلك المجموعة من الأعراب إدعاءها الإيمان وهي التي دخلت توّاً إلى الإسلام ولم تدركِ بُعدَ وماهية الإسلام أو يتغلغل إلى أعماقها حيث يقول: **﴿قالت الأعرابُ آمنا قُل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخلِ الإيمانُ في قلوبكم﴾**[2] ذلك إن الإيمان يرتبط بالقلب.

والدليل الآخر الذي يثبت صحة إدعائنا هو إن الإسلام لا يسمح بالتقليد في أصول الدين ويعتبر التحقيق أمراً ضرورياً. إن أصول الدين ترتبط بالعقيدة والإيمان. إذن، يتضح لنا أن نظر الإسلام هو أن الإيمان الحقيقي هو ذلك الإيمان الناتج عن التفكير الحر لا الناتج عن التقليد أو المفروض بالقوة.

الآن وقد اتضح لنا هذا الموضوع فإننا نجد هنا أن وجهتي نظر المحققين الإسلاميين تقتربان من بعضهما، حيث أن مجموعة كانت تعتقد بأَنَّ التوحيد هو ضمن الحقوق الإنسانية ويمكن الدفّاع عن الحقوق الإنسانية. وعلى هذا الأساس يمكن الدفاع عن التوحيد ويمكن دخول الحرب مع قوم من أجل التوحيد. أما المجموعة الأخرى فتقول: لا يمكننا أن نتحارب من أجل التوحيد فقط، فلو كان شعب مشركاً فإننا لا نستطيع محاربته.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥٦.

(٢) سورة الحجرات، آية: ١٤.

الحرب لإزالة العوائق عن طريق الإيمان والتوحيد

إن وجهتي النظر قد اقتربتا من بعضهما من خلال ما وضحته تواً. حتى ولو كنا نعتبر التوحيد من الحقوق الإنسانية، فلا نستطيع أن نشن الحرب على شعب آخر لفرض عقيدة التوحيد هو في حد ذاته لا يقبل الفرض ولو اعتبرنا التوحيد جزءاً من الحقوق الإنسانية فمن الممكن لنا إذا ما تطلبت المصلحة الإنسانية ومصلحة التوحيد أن نشن الحرب على قوم مشركين، لا من أجل فرض التوحيد والإيمان عليهم، لأن التوحيد والإيمان لا يمكن فرضهما.

نعم، يمكن أن نشن حرباً على المشركين من أجل اقتلاع جذور الفساد من أساسها، إلاّ أن اقتلاع جذور الفساد بالقوة يعتبر مسألة، وفرض عقيدة التوحيد مسألة أخرى.

إن الذين يعتبرون التوحيد جزءاً من الحقوق الشخصية (وإلى الحد الأقصى جزءاً من الحقوق القومية) يقولون: إن هذا العمل غير جائز، ويتفقون بقولهم هذا مع طراز تفكير الأوروبيين الذي انتشر بيننا.

فالأوروبيون ينظرون إلى هذه المسائل بمثابة جملة من المسائل الشخصية والمسائل غير الجدية في الحياة مثل الرسوم تقريباً، بحيث أن كل شعب له الحق في انتخاب الرسوم التي يرغب فيها. إذن لا يحق لنا حتى ولو بعنوان قطع جذور الفساد أن نحارب المشركين، ذلك إن الشرك ليس فساداً، وأن التوحيد مسألة شخصية.

لكن إذا اعتبرنا التوحيد مسألة عامة وجزءاً من الحقوق الإنسانية ومن شروط سعادة عامة البشر، عندها يجوز أن نبدأ المشركين بالحرب بعنوان الدفاع عن التوحيد وحرمته وبعنوان قطع جذور الفساد. ويبدو أنَّ الحرب لا تجوز بعنوان فرض عقيدة التوحيد.

الحرب من أجل حرية

الدعوة وإزالة العوائق عن طريق التبشير بالإسلام

والآن ندخل موضوعاً آخر وهو: هل يجوز القتال من أجل حرية الدعوة أم لا يجوز؟ ماذا يعني القتال من أجل حرية الدعوة؟ أي أننا نقول: يجب علينا أن نكون أحراراً لكي نبشر بعقيدة وفكر خاصين بين كل شعب، أي أن نبيِّن عقيدتنا. ويجوز لنا أن نقوم بهذا العمل سواء بعنوان أننا نعتبر الحرية حقاً عاماً أو أن نعتبر التوحيد حقاً إنسانياً عاماً، أو بعنوان أننا نعتبر الإثنين حقاً إنسانياً عاماً. وإذا ظهرت العراقيل أمام دعوتنا، ونرى أن قوة جاءت لتمنع الدعوة وتقول إنني لا أسمح لكم، لأنكم تريدون تخريب أفكار هؤلاء الناس (تعلمون أن أغلب الحكومات تعتبر الفكر السيِّىء هو الفكر الذي إذا ظهر فإن الناس سوف لا يطيعون هذه الحكومات)، فهل يجوز محاربة الحكومات التي تمنع نشر الدعوة بين الشعوب إلى أن تسقط ويزول المانع من أمام نشر الدعوة أم لا يجوز؟

نعم، هذه الحرب تجوز أيضاً، ذلك إنها تملك طابعاً دفاعياً وتعتبر من ضمن الجهاد الذي ماهيته هي الدفاع.

مقياس الحقوق الشخصية والحقوق العامة

إننا شرحنا إلى هنا، ماهية الجهاد. وليس هناك سوى مسألة واحدة، وهي: هل إن التوحيد يعتبر من وجهة نظرنا جزءاً من الحقوق العامة للإنسان أو جزءاً من الحقوق الشخصية وإلى الحد الأقصى جزءاً من الحقوق القومية؟ يجب أن نعرف ما هو مقياس الحقوق الإنسانية العامة وما مقياس الحقوق الفردية والشخصية. إن الناس مشتركون مع بعض في جملة من المسائل، وإن جميع الناس يعيشون على الكرة الأرضية يتشابهون في أكثر الأشياء ويختلفون عن بعضهم في أشياء أخرى. إن الاختلافات هي بدرجة كبيرة حيث لا يوجد شخصان يتشابهان في جميع النواحي، مثلما لا يتشابه شخصان مائة بالمائة من حيث الجسم والشكل.

إنكم لا تستطيعون أن تجدوا شخصان يتشابهان تماماً من حيث الخصائص الروحية. إن المصالح المتعلقة بالنواحي المشتركة للناس هي حقوق عامة. الحرية، هي أن لا يوجد هناك ما يمنع من ظهور الاستعدادات الكلية لأفراد البشر، وهذا يتعلق بجميع الناس. والحرية مهمة لي بقدر ما هي مهمة لكم، ومهمة لكم بقدر ما هي مهمة للآخرين. إلا أننا نتباين مع بعضنا في أكثر الأشياء، ونسمي تلك الأشياء (ذوقاً) لأنها تباينات شخصية. ومثلما يتباين لوننا وشكلنا، فإن ذوقنا يتباين بدوره أيضاً. إنني من ناحية ألوان الملابس أرغب في لون معين، وإنكم ترغبون في لون آخر. إنني أرغب في نوع من خياطة الملابس، وأنتم ترغبون في نوع آخر. إنني أفضل مدينة للعيش فيها، وأنتم تفضلون أخرى. إنني أفضل مكاناً، وأنتم تفضلون مكاناً آخر. إنني أضع نوعاً من الزينة في غرفتي، وأنتم تضعون نوعاً آخر. إنني أنتخب فرعاً لدراستي، وأنتم تنتخبون فرعاً آخر. هذه مسائل شخصية، ولا يجوز لأي شخص أن يزاحم غيره في المسائل الشخصية، ولذلك لا يحق لأي شخص أن يجبر شخصاً آخر في اختيار الزوج لأنه جزء من المسائل الشخصية، حيث إن لكل شخص ذوقاً خاصاً يتعلق به من هذه الناحية. ويقول الإسلام: لا يمكن إجبار أي شخص في اختيار زوجه لأنه جزء من المسائل الشخصية. إن الأوروبيين عندما يقولون يجب عدم مزاحمة الشخص من ناحية التوحيد والإيمان، فإنهم يتصورون أنَّ التوحيد والإيمان هما جزء من الشؤون الشخصية، والسليقة والذوق من الشؤون الفردية. يجب على الإنسان أن يكون منشغلاً في حياته بشيء اسمه الإيمان، مثل شؤون الفن، حيث يوجد هناك من يحب (حافظاً)[1] وآخر يحب (سعدي)[2]. وواحد يحب (مولوي)[3] وآخر يحب (فردوسي)[4] وآخر

---

(١) شمس الدين محمد الحافظ الشيرازي صاحب الديوان المعروف، توفي سنة ٧٩١ هـ.

(٢) الشيخ مصلح الدّين سعدي بن عبد الشيرازي الشاعر الفارسي، توفي سنة ٦٩٠ هـ.

(٣) جلال الدين محمد بن بهاء البلخي صاحب الدايون المعروف بـ«مثنوى» توفي سنة ٦٧٢ هـ.

(٤) أبو القاسم الحسن بن محمد الطوسي الشاعر الحماسي الفارسي، توفي سنة ٤١١ هـ.

يحب (الخيام)[1]. إذن يجب عدم مزاحمة شخص يحب سعدي، أو أن نقول له: نحن نحب حافظ فيجب عليك أيضاً أن تحبه، يقولون: إن الدين هو هكذا، فمثلاً: شخص يحب الإسلام وآخر يحب الدين المسيحي وثالث يحب الدين الزردشتي ورابع لا يحب أياً من الأديان الثلاثة. وعلى هذا الأساس يجب عدم مزاحمة أي شخص. إن هذه الأشياء لا ترتبط من وجهة نظر الأوروبيين بأصل الحياة ولا بطراز سلوك الإنسان. إن نمط تفكير وتصور هؤلاء للدين يتباين مع نمط تفكيرنا وتصورنا. إن الدين الذي يكون مثل أديان هؤلاء يجب أن يكون هكذا. إلا أن الدين من وجهة نظرنا يَعْني الصراط المستقيم والطريق الصحيح للبشرية. اللامبالاة في مسألة الدين تعني اللامبالاة في الطريق الصحيح للبشرية. نحن نقول بأنَّ التوحيد يرتبط بالسعادة البشرية ولا يرتبط بالسليقة الشخصية أو مع هؤلاء القوم أو أولٰئك. إذن، فإن الحق هو مع الأشخاص الذين يعتبرون التوحيد جزءاً من الحقوق الإنسانية. وعندما نقول: إنه لا يجوز القتال من أجل فرض التوحيد، فهذا لا يعني أن التوحيد ليس من الأمور التي يجب الدفاع عنها وليس جزءاً من الحقوق الإنسانية، بل لأنه في حد ذاته لا يقبل الفرض، بالضبط مثلما يقول القرآن: **﴿لا إكراه في الدين﴾** وإلا فإنه في الحقيقة جزء من الحقوق الإنسانية.

حرية الفكر أم حرية العقيدة

والمسألة الأخرى تدور حول حرية العقيدة، حيث إن هناك تبايناً بين «حرية الفكر» و«حرية العقيدة». الفكر منطق، ويملك الإنسان قوة من خلال قوة التفكير، بحيث يستطيع الحساب والاختيار في المسائل على أساس التفكير والمنطق والاستدلال. غير إن العقيدة هي بمثابة الارتباط والعقد. إن العقائد التي تفتقر إلى الأساس الفكري، يكون أساسها التقليد، التبعية، العادة وحتى مزاحمة لحرية البشر. إن ما نبحثه من ناحية الحرية ليكون البشر أحراراً

---

(١) أبو الفتح عمر بن ابراهيم النيسابوري صاحب الرباعيات المشهورة بـ «رباعيات الخيام». توفي سنة ٥١٧ هـ.

هو التفكير، إلا أن الاعتقادات التي ليس لها أي جذر فكري، هي فقط عقدة وجمود روحيين، تم توارثهما جيلاً عن جيل. إنها العبودية بعينها. وإن الحرب من أجل القضاء على هذه العقائد هي حرب في طريق تحرير البشر وليست حرباً ضد حرية البشر. إن الشخص الذي يطلب مراداً من صنم صنعه بيديه هو حسب تعبير القرآن أضل من الحيوان. أي إن عمل هذا الشخص ليس له أي أساس فكري. ولو أنَّ ذرة من فكره تحركت فإنه لا يقوم بهذا العمل. إن جموداً وعقدة ظهرا في قلبه وروحه وإن جذورهما تعود للتقليد الأعمى. يجب تحرير هذا الشخص بالقوة من القيود الداخلية ليستطيع أن يفكر. وعلى هذا الأساس فإن الذين يسمحون بحرية التقليد وحرية القيود الروحية بمثابة حرية العقيدة فإنهم على خطأ. وإن ما نواليه نحن بحكم آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ هو حرية الفكر وليس حرية العقيدة. وسنبحث في هذا الموضوع بصورة أوسع.

الجهاد من وجهة نظر القرآن والعقل والتاريخ

كان بحثنا يدور حول الجهاد الإسلامي. وهناك ثلاثة مواضيع يجب شرحها هنا حيث للموضوع الأول ناحية تفسيرية أو بالأحرى قرآنية، والموضوع الثاني هو من البحوث العقلية، بينما الموضوع الثالث له ناحية قرآنية وناحية تاريخية.

أما البحث الذي له ناحية قرآنية فهو يتعلق بآيات الجهاد، وقلنا مُسبقاً: إن بعض آيات الجهاد مطلق بنظر علماء الأصول والبعض الآخر مقيد. والمقصود من الآيات المطلقة، هي الآيات التي أصدرت (بدون أية قيود وشروط) أوامر الجهاد ضد المشركين وأهل الكتاب. أما الآيات المقيدة فهي الآيات التي تدعو إلى الجهاد في ظروف خاصة، مثلاً: إذا قاتلوكم أو أنهم في حالة حرب معكم أو كانت لديكم أدلة تثبت تصميم هؤلاء على محاربتكم، فحاربوهم. والآن ما العمل؟ هل يجب أن نأخذ بعين الإعتبار الآيات المطلقة. أم الآيات المقيدة؟ قلت آنفاً: ليس هناك تناقض بين المطلق والمقيد من وجهة نظر علماء معرفة فن المحاورات الذي تتم دراسة قسم منه في علم الأصول، لكي نقول: هل يجب أن نأخذ بعين الإعتبار هذه الآيات أو تلك، بل إذا كنا نحن وكان هناك مطلق ومقيد، فيجب أن نستند إلى ذلك المقيد لتوضيح ذلك المطلق. إذن، فعلى هذا الأساس يتوجب علينا طبقاً لهذه المقولة أن نعتبر مفهوم الجهاد، هو ذلك المفهوم الذي وضحته الآيات المقيدة، أي أن آيات القرآن لا تعتبر الجهاد واجباً بدون القيود والشروط، بل تعتبره واجباً في ظروف خاصة. وقد تحدثنا فيما سبق عن هذا الموضوع.

هل أن آيات الجهاد ناسخة ومنسوخة

إن بعض المفسرين جاءوا وطرحوا هنا مسألة الناسخ والمنسوخ، أي أنهم قالوا: إن القرآن مثلما تقولون يعلن في أكثر الآيات، بأن محاربة الكفار تأتي وفق الشروط، غير إن آيات أخرى نسخت مرة واحدة جميع تلك الآيات. وعلى هذا الأساس فإن الحديث هنا، هو حول الناسخ والمنسوخ. إن الآيات الأولى للبراءة التي تعطي أوامر الجهاد بصورة عامة وتريد التبرئة من المشركين وتحدد مهلة للمشركين. وتقول بعد انقضاء تلك المهلة إن هؤلاء ليس لهم حق البقاء فاقتلوهم، وحاصروهم وتربصوا بهم. هذه الآيات التي جاءت في السنة التاسعة للهجرة قد نسخت جميع الأوامر السابقة. هل هذا الكلام صحيح؟

هذا كلام غير صحيح، بأي دليل؟ بدليلين، الأول: هو إننا نستطيع في مكان اعتبار آية ما ناسخة لآية أخرى، بحيث تكون بالضبط ضدها. فلنفرض على سبيل المثال أنَّ آية تقول لا تقاتلوا المشركين، ثم تأتي آية أخرى لتقول قاتلوا المشركين. هذا يعني انَّنا ألغينا الأوامر السابقة ووضعنا بدلاً منها أوامر أخرى. إن معنى الناسخ والمنسوخ هو إلغاء الأوامر الأولى واستبدالها بأوامر أخرى. إذن يجب أن تكون الأوامر الثانية بصورة بحيث تكون مطلقاً عكس الأوامر الأولى ليتم اعتبار الأوامر الثانية حصيلة إلغاء الأوامر الأولى. أما إذا كانت الأوامر الأولى والثانية تقبل الجمع مع بعضها، أي أن تكون كل واحدة منها موضِّحة للأخرى، فليس هناك إذن أي ناسخ ومنسوخ لنقول إن واحدة جاءت لإلغاء الأخرى.

إن آيات سورة البراءة ليست بصورة بحيث نقول إنها حصيلة إلغاء الآيات السابقة وأنها جعلت الجهاد مشروطاً. لماذا؟ لو قرأنا جميع آيات سورة البراءة لرأينا أنها تقول في المجموع، حاربوا المشركين الذين لا يلتزمون بأي مبدأ إنساني ولا يوفون العهد الذي هو أمر فطري ووجداني، وحتى إذا كان هناك قوم يفتقرون إلى قانون فإنهم يدركون بحكم فطرتهم

ضرورة الوفاء بالعهد. لو عقدتم معاهدة فإنهم سيقضونها إذا ما سنحت لهم الفرصة ويقضون عليكم. وهنا ماذا يقول: العقل؟ يقول: إذا حصلتم على أدلة حول قوم تثبت أنهم مصممون على القضاء عليكم في أول فرصة تتاح لهم، فهل يقول اصبروا لكي يقضوا عليكم ثم اقضوا عليهم!! لو إننا نصبر فإنه سيقضى علينا. واليوم يجوز في العالم أن يقوم طرف بمهاجمة طرف آخر إذا ما حصل على أدلة قطعية تؤكد تصميم الطرف المقابل على مهاجمته. ويقولون إنه قام بعمل صحيح، ولا يقولون: صحيح إنك كنت تعرف وأن أخباراً قطعية وصلتك وكان مفادها مثلاً أن العدو سيهاجمك في اليوم الفلاني، لكن لم يكن لك الحق في أن تهاجمه اليوم، وكان يتوجب عليك أن تصبر وأن تقف مكتوف اليدين ليهجم عليك العدو أولاً، ثم تهجم أنت!

يقول القرآن في آيات سورة البراءة التي هي من أشد آيات القرآن في موضوع الجهاد: ﴿كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمةً يُرْضُونَكُم بأفواههم وتأبى قُلُوبُهُمْ﴾[1].

يقول القرآن في هذه الآية إن الفرصة لو سنحت لهؤلاء فإنهم لا يفون بأية معاهدة أو عهد، لأن ما يقولونه، يقولونه باللسان وإن قلوبهم تقول العكس. وعلى هذا الأساس فإن هذه الآيات ليست مطلقة بتلك الدرجة التي تتصورها، بل إنها تقول في الحقيقة، إن الصبر والتأخير عند إحساسكم بخطر من جانب العدو، هما عملان غير صحيحان. إذن فهذه الآيات ليست ضد تلك الآيات لكي نعتبرها ناسخة. هذا الدليل وهذا الموضوع يثبتان أنَّ هذه الآيات ليست منسوخة.

اصل «ما من عام إلا وقد خصّ»

الدليل الثاني: هو موضوع قاله علماء الأصول، بحيث إذا كان باستطاعتي توضيحه لكم فإنني أستطيع أن أقول وجهة نظري حول هذه الآية.

---

(١) سورة التوبة، آية: ٨.

يقولون: ما من عام إلا وقد خصّ، أي إن لكل قاعدة استثناءاً. هذا الكلام صحيح، فمثلاً يقولون لنا صوموا ويقولون لا تصوموا إذا كنتم على سفر أو إذا كنتم مرضى. وكذلك الحال بالنسبة للصلاة وغير الصلاة. ويقولون ما من عام إلا وقد خصَّ.

إن بعض الأمور تأبى الاستثناء، حيث إن لحن هذه القواعد، هو لحن لا يقبل الاستثناء، مثلاً: جاء في القرآن: ﴿وإن تشكروا يَرْضَهُ لكم﴾[1] هذا الأمر الكلي لا يقبل الاستثناء، أي لا يمكن أن يكون إنسان شاكراً في الحقيقة ولا يقبله الله. كلا هذا ليس شيئاً يكون شيئاً آخر في حالة خاصة، إلا إذا لم يكن شاكراً.

والآن فإن الحالة هي كذلك في باب الناسخ والمنسوخ، حيث أن بعض الألحان لا تقبل النسخ أساساً، لأن النسخ يعني بأَنَّ المنسوخ هو أمر وقتي، أي إن اللحن هو لحن لا يقبل التوقيت. فلو كان هذا موجوداً فيجب أن يكون دائماً. كيف؟ سأضرب لكم مثالاً.

مثلاً: إذا جاء في القرآن: ﴿ولا تعتدوا إنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ المعتدينَ﴾[2] هنا يوجد عموم من ناحية الأفراد واستمرار من ناحية الزمان. هل يمكن لنا أن نجعل استثناءاً لهذا العام ونقول إن الله لا يحب الظالم، إلا بعض الظالمين؟! أي إن القدسية الربانية وقذارة الظلم غير قابلتين للالتحام، بحيث نقول إن الله لا يحب المعتدين إلا السيد فلان والسيد الفلاني. هذا العموم لا يقبل الـ(إلاّ). كما إنه ليس مثل الصيام. بحيث يقولون يا سيد فلان صم، إلا إذا لم تتمكن في بعض الظروف. غير أن الظلم ليس شيئاً، بحيث نقول إظلم في بعض الظروف ولا تظلم في ظروف أخرى، لأن الظلم ليس مقبولاً في أي زمان ومن أيٍّ كان وحتى من النبي. والظلم، مثل المعصية، لأن الله لا يحب

---

(1) سورة الزمر، آية: ٧.

(2) سورة البقرة، آية: ١٩٠.

أي عاص. فلا يمكن القول، إلا النبي. لا، لا يمكن لأنبيائه أن يظلموا. لو إن الأنبياء عصوا فإن الله لا يحبهم أيضاً. إن الفرق بين النبي وغير النبي، هو أنَّ النبي لا يعصي بينما غير النبي يعصي. وهذا لا يعني أنَّ الله سوف يحبه حتى إذا ما عصى. إن ما نطلق عليه إسم العموم لا يقبل التخصيص والاستثناء. وكذلك الحال من ناحية الزمان. هل يمكن القول إن هذا قانون يخص زماناً معيناً، بحيث إن الله لا يحب المعتدين في زمان معين ولكنه يلغي هذا الحكم بعد عشرة أعوام ويقول، إننا من الآن سنحب المعتدين؟ هذا اللحن ليس لحناً يقبل النسخ.

نشاهد في آيات الجهاد أن القرآن يدخل ضمن هذا الحق: ﴿**وقاتلوا في سبيل اللَّه الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن اللَّه لا يحب المعتدين**﴾[1] إن محاربة المعتدي ليست اعتداءاً، إلا أن محاربة الذي لم يعتدِ تعتبر اعتداءاً ولا تجوز. حاربوا المعتدي لكي لا يحصل اعتداء، لكن إذا حاربتم غير المعتدي فأنتم المعتدون. وهذا ليس بأمر يقبل النسخ. يمكن مثلاً أن لا يسمح بالجهاد والدفاع في وقت معين وأن يقول اصبروا وتحملوا مدة من أجل المصلحة، ثم أمر بالجهاد، أي أن يلغي أمره بالصبر لأنه كان لفترة مؤقتة. وعندما يلغي هذا الأمر فهذا يعني أنَّه كان يعتبره مؤقتاً منذ البداية.

الدفاع عن القيم الإنسانية

وعلى هذا الأساس فإن القرآن يعتبر الجهاد ليس إلا نوعاً من الدفاع الذي لا يسمح به إلاّ في حالة وقوع الاعتداء. لكننا قلنا سابقاً: إنه لا يمكن إدانة الجهاد الهادف إلى المحافظة على القيم الإنسانية حتى وإن لم تكن معرضة للخطر. وقلنا أيضاً: إن مسألة الإعتداء هي مفهوم عام، أي ليس من الواجب الاعتداء على حياة الإنسان وعلى المال والعِرض والاستقلال والحرية، فلو اعتدى قوم على قيم وكانت تلك القيم إنسانية فإن ذلك يعني الاعتداء.

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٠.

استعمال القوة فيما يتعلق بالقضايا الصحية

أريد أن أضرب لكم مثالاً بسيطاً: تُبذل في عصرنا الراهن مساع جمة للقضاء على جذور بعض الأمراض، ولم يتم لحد الآن التوصل إلى الأسباب الأساسية للبعض منها، مثل السرطان، كما لم يتم كشف طرق معالجتها. إلا أن هناك مجموعة من الأدوية التي يستعملها الناس بصورة مؤقتة من أجل تأخير هذه الأمراض. لنفرض أنَّ مؤسسة كشفت علاج أحد الأمراض، فإن المؤسسات التي تستفيد من وجود هذا المرض، والمعامل التي تنتج الأدوية التي تفيد في علاج هذا المرض فقط، تصاب في حالة عدم وجود هذا المرض بخسائر تُقدَّر بملايين أو بمليارات الدولارات. ولكي لا يتضرر سوقها فإنها تقضي على هذا الاختراع العظيم لدى الإنسان وعلى التركيبات المكتشفة لكي لا يعلم أي شخص بهذا الاختراع، فهل يجب الدفاع عن مثل هذه القيمة الإنسانية، أم لا؟ هل نستطيع أن نقول: إن أحداً لم يعتد على حياتنا، ولا يهدد ناموسنا واستقلالنا وأرضنا، فماذا يعنينا إذا قام أحد الأشخاص في نقطة من العالم بإكتشاف شيء وأراد شخص آخر أن يقضي على ذلك؟ لا، ليس هنا مكان لهذا القول، لأن قيمة إنسانية تتعرض للخطر هنا وتم الاعتداء على إحدى القيم الإنسانية. وعلى هذا الأساس فهل نحن نعتبر أنفسنا معتدين إذا عارضنا هذه المسألة وقاتلنا من أجلها؟ كلا، بل إننا انتفضنا ضد الاعتداء وحاربنا المعتدي.

إذن فعندما نقول: إن موضوع الجهاد هو أمرٌ دفاعي، فإن غرضنا ليس الدفاع بمعنى محدود، بحيث نقول: أيها السيد دافع عن نفسك إذا ما هاجمك شخص بالسيف وبالمدفع والبندقية. كلا، بل دافع متى ما تم الإعتداء عليك أو على إحدى قيم حياتك أو على القيم المعنوية لحياتك، وخلاصة القول: إذا تم الاعتداء على شيء عزيز ومحترم للبشرية ويعتبر من شروط سعادة البشرية وجب الدفاع عنه.

إن بحثنا السابق يطرح نفسه مرة أخرى هنا، وهو: هل إن مسألة

التوحيد جزء من المسائل الشخصية وجزء من طبيعة الأشخاص، أم إنها جزء من القيم الإنسانية؟ فلو كانت من القيم الإنسانية وجب الدفاع عنها. إذن فلو جاء في قانون ما هذا القول، وهو أنه يجب الدفاع عن التوحيد بعنوان أنه قيمة إنسانية، فهذا لا يعني أنَّ الإعتداء يجوز، بل معناه هو أنَّ التوحيد قيمة معنوية وأن دائرة الدفاع وسيعة بدرجة تشمل هذه القيم المعنوية.

نعم، فإننا نكرر في الوقت نفسه الموضوع الذي سبق ذكره، وهو إن الإسلام لا يقول قاتلوا من أجل فرض التوحيد، لأن التوحيد لا يقبل الفرض بالإكراه لأنه إيمان، ويجب تمييز الإيمان واختياره، حيث لا يمكن التمييز والاختيار بالقوة. ﴿لا إكراه في الدين﴾ أي لا تجبروا أي شخص، أي أن الإيمان لا يقبل الفرض، غير أن لا إكراه في الدين لا يعني أن لا تدافعوا أيضاً عن التوحيد أو عدم دفع الخطر الذي يواجه ﴿لا إله إلاّ اللّه﴾ من قبل بعض الناس.

حرية «العقيدة» أم حرية «التفكير»

إلا أن مسألة عدم فرض الدين على الناس بالقوة، وأن يكون الناس أحراراً في اختيار الدين هي مسألة، كما أن مسألة أن «العقيدة» حرة، هي مسألة ثانية، وبعبارة أخرى إن حرية التفكير والاختيار هي مسألة، بينما حرية العقيدة، مسألة أخرى. إن أكثر العقائد والمعتقدات لها أساس فكري، أي أن أكثر العقائد قد تم تشخيصها واختيارها من قبل الإنسان. إن التعلق القلبي الذي يظهر في الإنسان، ينتج في أكثر الأحيان عن التشخيص والاختيار. لكن هل إن جميع عقائد البشر تستند إلى الفكر والتشخيص والاختيار؟ أم أن أكثر عقائد البشر هي جملة من التعلقات الروحية التي ليس لها أساس فكري، بل لها أساس عاطفي، مثلما يقول القرآن في مجال توارث التقاليد جيلاً عن جيل: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمةٍ وإنا على آثارهم مقتدون﴾[1] والقرآن يؤكد كثيراً على هذا الموضوع. وكذلك هي العقائد التي تنتج عن تقليد القادة أن

(١) سورة الزخرف، آية: ٢٣.

حرية العقيدة ليس لها معنى في الأساس هنا، ذلك أَن الحرية تعني إزالة ما يمنع من فعالية قوة فعالة وتقدمية، بينما العقيدة نوع من الركود. إنَّ الحرية في الركود تساوي حرية سجين في البقاء في السجن وحرية شخص مقيد في قيوده. والتباين هو أن السجين جسمياً يشعر بحالته، بينما السجين روحياً لا يحس بحالته. ولهذا السبب نقول: إن حرية العقيدة الناشئة من تقليد وتبعية المحيط وليست من التفكير الحر، ليس لها معنى.

الجزية

المسألة الأخرى التي يجب طرحها في نهاية حديثنا، هي مسألة «الجزية». لقد جاء في نص الآية الكريمة ما معناه: قاتلوا أهل الكتاب (خاصة الذين ليس إيمانهم حقيقياً وواقعياً) حتى يعطوا الجزية. ما هي الجزية؟ هل إن الجزية تعني دفع الفدية وأخذ الفدية؟ إن الفدية بأي شكل كانت، تمثل العنف والظلم، وإنَّ القرآن يرفض بدوره كل أشكال وصور الظلم. الجزية مشتقة من الجزاء. والجزاء يستعمل في اللغة العربية بمعنى الهدية تارة وبمعنى العقاب أخرى. ولو كانت الجزية عقوبة، فيمكن لشخص أن يدعي بأن مفهومها هو الفدية، وإذا كان مفهومها الهدية وهو كذلك، فإن الموضوع يتغير.

قلنا آنفاً: إن البعض ادّعى بأن الجزية هي كلمة معرَّبة أساساً وليست عربية، إنها فارسية وهي معرب كلمة «گزية». والگزية، كلمة فارسية كانت تعني الضرائب السنوية التي وضعها «انوشيروان» لأول مرة في إيران. وعندما انتقلت هذه الكلمة إلى العرب، فإن حرف «الگاف» تبدل كالعادة إلى حرف «الجيم»، وقال العرب: الجزية بدلاً من الگزية.

إذن مفهوم الجزية هو الضريبة. ومن البديهي فإن تسديد الضرائب لا يعني أخذ الفدية. فالمسلمون يجب عليهم أن يدفعوا أنواع الضرائب. إلا أن هناك تبايناً بين الضرائب التي يدفعها أهل الكتاب والضرائب التي يدفعها المسلمون. وهذا القول لا يستند إلى أي دليل، ثم إننا لسنا بصدد أصل

الكلمة وجذورها، بل يجب علينا أن نعرف ماهية الجزية على أساس الأحكام التي وضعها الإسلام لها.

هل إن الجزية تكريم أم عقاب؟

بعبارة أخرى يجب أن نرى أَنَّ الإسلام الذي يأخذ الجزية، هل يأخذها بشكل هدية أم بشكل فدية؟ فلو تعهد الإسلام مقابل الجزية أن يقدم لهم خدمة فإن الجزية تعني عند ذاك؛ التكريم. أما إذا أخذ الجزية دون أن يقدم لهم خدمة، ففي هذه الصورة تعني الجزية: الفدية، فلو قال الإسلام: خذوا الجزية من أهل الكتاب ولا تتعهدوا مطلقاً مقابلها بشيء، بل خذوا فقط المال منهم مقابل التوقف عن قتالهم، فهذا يعني الفدية. الفدية تعني أخذ الحق بالعنف، أي أن يقول أحد الأقوياء لأحد الضعفاء أعطني مبلغاً من المال لكي لا أزاحمك وأقف في طريقك وأسلب أمنك. وفي وقت آخر يقول أتعهد أمامكم وآخذ الجزية مقابل هذا التعهد. وفي تلك الصورة يكون معنى الجزية التكريم. سواء كانت كلمة الجزية عربية أو فارسية، لأن المهم هو أن نأخذ بعين الإعتبار مادة القانون.

عندما ندخل في صلب القانون فإننا سنعلم بأَنَّ الجزية تترتب على أهل الكتاب الذين يعيشون في ظل الحكومة الإسلامية ويكونون من أتباعها. للحكومة الإسلامية وظائف تقع على عاتق شعبها ولها تعهدات أمامه. والوظائف هي:

أولاً: أن يدفع الشعب الضرائب لإدارة ميزانية الحكومة الإسلامية، سواء كانت تلك الضرائب تؤخذ بعنوان الزكاة أو بعناوين أخرى، مثلاً: الخراج أو المقاسمة أو الضرائب التي تضعها الحكومة الإسلامية استناداً إلى المصالح الإسلامية ويترتب على الناس دفعها، وإذا لم يدفعوها فإن أمور الحكومة الإسلامية تصاب بالشلل. ليست هناك حكومة لا تملك ميزانية ولا تأخذ بعض أو جميع ميزانيتها من الناس. إن الحكومة بحاجة إلى الميزانية، والميزانية يجب أن تأتي من هذه الضرائب المباشرة وغير المباشرة.

ثانياً: يجب على الناس أن يكون لهم تعهدات أمام الحكومة من ناحية الخدمة العسكرية والتضحية، لأن على أفراد الشعب أن يدافعوا عن الدولة إذا ما تعرضت للخطر. فإذا كان أهل الكتاب يعيشون في ظل الحكومة الإسلامية، فلا يترتب عليهم دفع الضرائب الإسلامية أو المشاركة في الجهاد بالرغم من أن منفعة الجهاد تعود عليهم. وعلى هذا الأساس فإن الحكومة الإسلامية عندما تقوم بضمان أمن الناس وتمنحهم حمايتها فإنها تطلب شيئاً من الناس مقابل ذلك، سواء كان مالاً أو غير مال. وتطلب الجزية من أهل الكتاب بدلاً من الزكاة وحتى أنها تطلب الجزية منهم بدلاً من الخدمة العسكرية. ولهذا فإن الوضع كان على هذه الشاكلة في صدر الإسلام. وعندما كان أهل الكتاب يتطوعون لخوض الحرب لصالح المسلمين، فإن المسلمين كانوا يرفعون الجزية عنهم، ويقولون: إننا نأخذ الجزية منكم لأنكم لا تعطون الجنود، أما الآن وقد اعطيتمونا الجنود فليس لنا الحق في أن نأخذ الجزية منكم. لقد ورد في تفسير المنار شواهد تاريخية كثيرة وكثير من الكتب الأخرى تقول بأَنَّ المسلمين في صدر الإسلام كانوا يأخذون الجزية بدلاً من الجنود، وكانوا يقولون لأهل الكتاب، بما أنكم تعيشون في ظل حكومتنا ونقوم نحن بحمايتكم ولا تعطونا الجنود (كان المسلمون لا يقبلون الجنود منهم) فيجب أن تدفعوا الجزية بدلاً من الجنود. ولو كان المسلمون يعتمدون أحياناً على البعض منهم ويأخذونهم كجنود، فإنهم كانوا لا يأخذون الجزية منهم.

وعلى هذا الأساس فإن كلمة الجزية سواء كانت عربية من الناحية اللغوية، مشتقة من الجزاء، أو كانت معربة عن كلمة «الكزية»، فإنها تعتبر في الحقيقة من ناحية المفهوم القانوني تكريماً يقدّم إلى الحكومة الإسلامية من قبل أهل الكتاب مقابل الخدمات التي تؤديها لهم ومقابل عدم أخذ الجنود والضرائب منهم.

وهنا اتضح بأن جواب الإيراد الأول وهو قولهم: كيف يمكن أن يتخلى

الإسلام عن الجهاد من أجل الجزية؟ هو، ماذا يريد الإسلام بالجهاد؟ إنه لا يريد الجهاد لفرض العقيدة، بل من أجل إزالة العوائق. عندما يقول الطرف المقابل: إنني لا أقاتلكم، فهذا يعني أنه لا يضع العراقيل في طريق العقيدة. وعندها يترتب على الطرف الثاني أن يعمل على ضوء هذه الآية: ﴿وَإِن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾[1] إذا خضعوا وطرحوا مسألة السلام والصلح فلا تتعنت أنت ولا تقل كلا إنني لا اتصالح بل أريد الحرب. عندما يريدون التعايش السلمي معكم فيجب عليكم أن تبدوا استعدادكم لهذا الأمر. لكن إذا كانوا يريدون أن يعيشوا معكم وفي ظلكم ولا يدفعون الضرائب الإسلامية ولا يرسلون الجنود لكونهم غير مسلمين وأنتم تثقون بخدمتهم العسكرية، فيجب أن تأخذوا منهم ضرائب سنوية باسم الجزية. والجدير بالذكر إن المؤرخين الأوروبيين والمسيحيين ومن جملتهم «غوستاف لوبون» و«جرجي زيدان» قد بحثوا في هذا الموضوع كثيراً. إنَّ «ويل ديورانت» يبحث في المجلد الحادي عشر من كتابه «تاريخ الحضارة» في مسألة الجزية الإسلامية ويقول: «إن الجزية الإسلامية كانت قليلة بدرجة أنها كانت أقل من الضرائب التي كانت تؤخذ من المسلمين». وعلى هذا الأساس لم يكن هناك أي ظلم في مسألة الجزية.

---

(١) سورة الانفال، آية: ٦١.

الإمام الصادق عليه السلام

تمهيد:

بمناسبة مرور ذكرى وفاة سادس الأئمة، صادق أهل البيت عليهم السلام، فإن حديثي سيدور حول شخصية هذا الرجل العظيم وسيرته العطرة.

ولد الإمام الصادق عليه السلام في ربيع الأول من سنة ٨٣ هجرية، في زمن عبد الملك بن مروان الأموي، ورحل عن الدنيا في شهر شوال أو رجب سنة ١٤٨ في زمن أبي جعفر المنصور العباسي. ولد في زمان طاغية أموي سفاك، وتوفي في زمان طاغية عباسي سفاك. وشهد خلال ذلك فترة انتقال الملك من أسرة إلى أخرى.

ورد في الكافي وفي بحار الأنوار وسائر الكتب الأخرى أن أمه كانت فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر. لذلك يصل نسبه من جهة أمه إلى أبي بكر، وبما أن القاسم بن محمد بن أبي بكر قد تزوج ابنة عمه أسماء بنت عبد الرحمّن بن أبي بكر، فإن أمه من جهة أبيها كانت تنتسب إلى أبي بكر أيضاً. ولهذا كان الإمام الصادق عليه السلام يقول: (ولدنيّ أبو بكر مرتين).

الفرصة الذهبية:

الإمام الصادق عليه السلام شيخ الأئمة، فقد عمَّر أطول من باقيهم، إذ توفي وهو في الخامسة والستين. وكان هذا الطول النسبي في عمره، وانشغال الأمويين والعباسيين بالصراع فيما بينهم فرصة ذهبية للإمام لكي يمد بساط

العلم والتعليم، ويشتغل بتأسيس حوزة علمية عظيمة، بحيث تصبح عبارة (قال الصادق) شعار علم الحديث، ويوفقه الله لنشر حقائق الإسلام وعلومه. ومنذ ذلك اليوم حتى زماننا هذا لا يرد ذكر الإمام الصادق في كتب العلماء الشيعة وغيرهم إلاَّ وهو مقرون بذكر المدرسة التي أسسها، والتلاميذ الكُثُر الذين ربّاهم في رحابها، والبهاء الذي أضفاه على ركب العلم والثقافة الإسلامية، كما نجدهم جميعاً يعترفون بتقواه وروحه المعنوية وعبادته.

يقول الشيخ المفيد، وهو من كبار قدامى علماء الشيعة: إن ما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام من الآثار من الكثرة بحيث أنه انتشر في كل البلاد. إن ما نقل عنه لم ينقل عن أي من علماء أهل البيت. وقد أثبت رجال الحديث أسماء تلامذته والذين أخذوا العلم عنه، وقالوا إنهم كانوا أربعة آلاف تلميذ يمثلون مختلف الطبقات والعقائد والآراء.

يشير محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، أحد كبار علماء أهل السنّة وصاحب الكتاب المشهور (الملل والنحل) إلى الإمام فيقول: (هو ذو علم غزير، وأدب كامل في الحكمة وزهد في الدنيا وورع عن الشهوات)، ثم يقول: إنه بقي زماناً في المدينة يدرّس تلامذته وشيعته، ثم أقام زماناً في العراق، ولم يتجه طوال حياته نحو الرئاسة وطلب الجاه، بل انشغل بالعلم والتدريس. ثم يعلل ذلك بقوله: (من غرق في بحر المعرفة لم يقع في شط، ومن تعالىٰ إلى ذروة الحقيقة لم يَخَفْ من حَطّ).

كثيرة تلك الأقوال التي يصف بها كبار علماء الإسلام من جميع الفرق الإمام وفضله وعلو مقامه، ولست الآن بصدد تعدادها، وإنما القصد التذكير بأن من عرف الإمام الصادق عليه السلام، عرف معه تلك المدرسة العظيمة المثمرة التي ما زالت آثارها باقية حتى الآن، إذ إنَّ الحوزات العلمية الشيعية اليوم امتداد لتلك الحوزة العظيمة.

إن الكلام عن الإمام الصادق عليه السلام ميدان واسع ذو تشعبات كثيرة، وكلمات الإمام نفسه في شتى الفروع، كالحكمة العملية والوعظ كثيرة

وتستحق البحث. أما تاريخ حياته فيشمل قضايا متشعبة مليئة بالعبر والعظات، ثم هناك مجادلاته ومحاوراته مع الدهريين وأرباب الأديان والمتكلمين من الفرق الإسلامية الأخرى وأصحاب العقائد والآراء المختلفة، وهذا كثير وجدير بالدرس، بالإضافة إلى أن الفترة التاريخية التي عاصرها الإمام أو تلامذته، مما يتصل به، فترة حافلة جديرة بالاطلاع والفحص والتنقيب.

سيرة الإمام:

أقصر كلامي اليوم على المقارنة بين السيرة التي اختارها الإمام في أيامه وسيرة أحد أجداده العظام مما قد يصورهما في الظاهر وكأنهما كانا متناقضين، ولكني سأكشف عن السر في ذلك، إذ أن فيه فائدة عميمة لنا في يومنا هذا وفي أيامنا المقبلة.

فائدة اختلاف سير المعصومين عليهم السلام:

إننا نحن الشيعة الذين نعتقد بإمامة الأئمة الإثني عشر ونعتبرهم جميعاً أوصياء الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومفسري حقائق الإسلام ونرى أقوالهم من أقوال النبي صلى الله عليه وآله وسيرتهم من سيرته، نتميز من خلال متابعتنا لهم عليهم السلام بإمكانات في معرفة الحقائق الإسلامية في مختلف المجالات مما قد حرم منه الآخرون.

وبما أن وفاة الإمام الحسن العسكري عليه السلام وهو الإمام الحادي عشر كانت سنة ٢٦٠ هـ، وكانت غيبة الإمام الثاني عشر (عج) بعد وفاته عليه السلام مباشرة، فإننا نحن الشيعة نعتبر أن الرسول الكريم قد بقي حياً من خلال وجود أولاده المعصومين عليهم السلام حتى سنة ٢٦٠ هجرية، وبالتالي، فقد شهد كل التحولات والتغييرات والظروف والحالات التي وقعت خلال تلك الفترة.

بديهي أنني لا أريد أن أقول: ماذا كان يمكن أن تكون آثار النبي الكريم صلى الله عليه وآله لو بقي حياً؟ وما الحوادث التي كان يمكن أن تقع؟ ولكن الذي

أريد أن أقوله هو: إننا لكوننا نعتقد بإمامة الأئمة ووصايتهم، نرى أن وجودهم من حيث حجيته في القول والعمل والسيرة خلال هذه الفترة الطويلة، يعتبر كما لو كان النبي ﷺ موجوداً، لا من حيث كونه نبياً وزعيماً، بل من حيث كونه مسلماً عاملاً بتكاليفه، ونشاهد الأدوار المختلفة التي مر بها المسلمون في تلك الفترة، وإنه في كل دور يؤدي ما يقتضيه واجبه وبما يتناسب مع ذلك الدور نفسه دون خطأ.

وبالطبع، فإن هذه الفرضية تجعل المسلمين أقدر على أداء واجباتهم بصورة واضحة وجلية.

التعارض الظاهري بين سير المعصومين عليهم السلام وحله:

عند دراسة سير قادتنا تصادفنا أمور قد تبدو في الظاهر متعارضة ومتناقضة، وينكشف لنا بشكل أكثر هذا التعارض والتباين الظاهري في الأخبار والآثار التي تصلنا عن قادتنا في الدين. ففيما يختص بالأخبار والروايات المتعارضة الخاصة بالفقه والأحكام، فقد اضطلع العلماء بمهمة حل ذلك التعارض ومعالجته، مما هو مذكور في مظانه، إلاّ أن هذا التعارض يظهر في سيرة الأئمة وسلوكهم، من حيث الظاهر، فلا بدَّ من تفسير ذلك وتوضيحه.

لو أن التعارض الموجود في الفقه والأحكام لم يحل، وظل كل واحد يستمسك بخبر أو حديث يعتمد عليه ويعمل بموجبه، لتفشى الهرج والمرج. كذلك الأمر في سير أئمتنا وسلوكهم والتباين الظاهري والملحوظ بينها، إذ لو بقي ذلك دون حل وتفسير، لساد الهرج والمرج أيضاً في الأخلاق الإجتماعية، فقد يتخذ كل شخص طريقاً على هواه، مستنداً على ما صدر في مناسبة معينة وظرف خاص عن أحد الأئمة، ثم يقوم شخص آخر بالسير في طريق آخر استناداً إلى خبر أو حديث آخر يتفق وهواه.

فمثلاً: قد يكون شخص ما من حيث طبيعته وذوقه وتربيته متزمتاً مقتراً، يفضل القناعة والاقتصاد في الصرف، فإذا سئل: لماذا تُقتّر على

نفسك وعيالك إلى هذا الحد؟ قال لك: إن الرسول ﷺ والإمام علي عليه السلام كانا كذلك، فهما لم يرتديا قط ثوباً ثميناً، ولم يأكلا قط طعاماً لذيذاً، ولم يركبا قط مركباً فارهاً، ولم يسكنا قط بيتاً فخماً. كانا يأكلان خبز الشعير، ويلبسان الخشن من الثياب، ويركبان البعير أو الحمار ويسكنان في بيت من طين.

وشخص آخر، على نقيض الأول، من أهل التجمل ورخاء العيش، تسأله: لم لا تقبل بالقليل، ولا تتمسك بالزهد؟ فيجيبك: إن الإمام الحسن عليه السلام أو الإمام الصادق عليه السلام كانا كذلك، فهما لم يتجنبا الطعام اللذيذ، وارتديا فاخر الثياب، وركبا المراكب الفارهة، وسكنا أحياناً مساكن فخمة واسعة.

كذلك يمكن أن يكون شخص آخر أو جماعة يتصفون بمزاج ثوري ولا يحبون بطبيعتهم الهدوء والسكينة، فلكي يسوغوا العنف في أعمالهم يحتجون بسيرة الرسول الكريم ﷺ في صدر الإسلام، أو بثورة الحسين عليه السلام. وثمة آخرون يكونون على العكس من ذلك، يبتعدون عن المغامرة والمجازفة ويحبون الإنزواء، ولا يجدون في أنفسهم شيئاً من الجرأة والشجاعة فيتذرعون بسيرة الإمام الصادق عليه السلام وبالأئمة الآخرين الذين كانوا يعملون بالتقية.

فمن كان بالطبع اجتماعياً يحب الإتصال بالناس يحتج بسيرة إمام من الأئمة، والآخر الذي يحب العزلة والإنزواء يحتج بسيرة إمام آخر.

ومع أن هؤلاء لم يستفيدوا من سيرة الرسول الكريم والأئمة الأطهار النقية الطاهرة الهادفة، فإنهم اتخذوا منهم أعذاراً يتوسلون بها لاتباع ما يشاؤون من السير، ولا يلقون آذاناً صاغية للنصح والإرشاد، فيثيرون في المجتمع أنواعاً من الهرج والمرج.

الواقع إننا نلاحظ هذا الضرب من التناقض في سير الأئمة الأطهار عليهم السلام. فالإمام الحسن عليه السلام مثلاً يهادن معاوية، وأخوه الإمام الحسين عليه السلام يثور ضد الحكم ولا يستسلم حتى الشهادة. نرى الرسول الكريم ﷺ وعلياً عليه السلام في زمانهما يعيشان عيشة الزهد متجنبين التنعم

والتجمل، إلاّ أن سائر الأئمة لم يكونوا كذلك، فيجب حل هذا التناقض ومعرفة أسراره.

درس وتعليم لا تعارض:

قلت: إنه يجب حل هذا التناقض ومعرفة أسراره، إذ إن في الأمر سراً وإن هذا التعارض يختلف عن المتعارضات الأخرى. إنه ليس تعارضاً أوجده رواة الأحاديث ونقلته الكتب حتى يكون واجبنا رفع هذا التعارض بالطرق المألوفة، إنما هو تعارض أوجده الإسلام، أي إن روح التعليمات الإسلامية الحية هي التي توحيه، وعليه فإن هذا التعارض في الواقع درس وتعليم، لا تعارض وتناقض، درس كبير ذو معنى عميق.

سوف أوضح هذا الموضوع خلال المثالين السابقين، المثال الأول عن المتزمت، المقتر، المقتصد في قبال حياة مترعة بالرخاء والتجمل والسعة، والمثال الآخر عن الثورة والتمرد في قبال السكوت والتقية. إنهما مثالان يكفيان لتبيان الغرض، ففيما يتعلق بالمثال الأول نقول:

فلسفة الزهد:

مما لا شك فيه أن رسول الله ﷺ والإمام علياً عليه السلام كانا يعيشان عيشة زهد وتقشف. وهذا ما يمكن تفسيره على وجهين:

ـ **الأول**: هو أن تعاليم الإسلام العامة للبشر تدعو إلى تجنب الترف والتنعم في هذه الدنيا، ففي الوقت الذي يحث فيه الإسلام الناس على الإخلاص في العمل، والتوحيد في العبادة، والصدق والأمانة والمحبة، يطالبهم أيضاً بالإعراض عن مباهج الدنيا ونعيمها، وكما أن تلك الصفات من صفات الكمال للبشر، وأن على البشر أن يكونوا دائماً موحدين، صادقين، أمناء ومحبين، يتجنبون الكذب والغش، كذلك عليهم في كل الأزمان أن يتحرزوا من الإستغراق في ترف الدنيا ونعمها.

ـ **التفسير الثاني**: هو أن نقول: إن هناك فرقاً بين تلك الأمور التي

ترتبط بالعقيدة أو بالأخلاق أو بالعلاقة بين الإنسان وربه، وتلك الأمور التي ترتبط باختيار نمط المعيشة. أما كون النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام قد اختارا الجشب من الطعام والخشن من اللباس، فليس لأن الرفاهية في العيش كانت من الأمور القبيحة وغير المقبولة، بل كان الأمر يتعلق بأمور أخرى، منها طبيعة العصر والزمان الذي عاشا فيه، حيث لم يكن لغالبية الناس من الأمور الترفيهية شيء يذكر، وكان الفقر عاماً. ففي ظروف كهذه لا بدَّ من المواساة والتأسي والاقتناع بالقليل والزهد في الكثير، لإنفاق الباقي فيما هو أهم من أمور الأمة وشؤون الرعية، ثم إنهما في زمانهما كانا قدوة للناس تتعلق بهما الأبصار. فواجب القدوة والزعيم في هذه الحالة يختلف عما عليه حال غيره من الناس.

عندما نزل علي عليه السلام في البصرة على رجل اسمه العلاء بن زياد الحارثي، شكا هذا أخاه للإمام قائلاً: إن أخاه عاصم بن زياد قد لبس العباءة وتخلى عن الدنيا وهجر زوجه وأبناءه، فطلب الإمام إحضاره، فلما حضر قال له الإمام عليه السلام: «يا عديّ نفسه لقد استهام بك الخبيث، أما رحمت أهلك وولدك، أترى الله أحلَّ لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها؟ أنت أهون على الله من ذلك» فقال عاصم: هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مطعمك؟..

فقال: ويحك، إني لست كأنت، إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدّروا بضَعَفَة الناس كيلا يتبيّغ بالفقير فقره..

عليَّ أن أسعى قدر طاقتي في التوسعة على الحياة العامة ورفاهها. فما دام هناك فقير باقٍ، فلا بدَّ لي من أن أكون في مستوى أضعف الناس وأفقرهم، لكي لا يشقى الفقراء بفقرهم، ولكي أخفف، على الأقل من آلامهم النفسية بالتأسي بهم.

لو كان التفسير الأول صحيحاً لكان على الجميع، في كل الأزمان، أن يعيشوا كذلك، سواء أكانت الوسائل متوفرة للجميع أم لم تكن، وسواء أكان الناس في سعة من أمرهم أم لم يكونوا. وكان الأئمة بالطبع، أول من يجب عليهم أن يلزموا ذلك الطراز من العيش.

أما إذا كان التفسير الثاني صحيحاً، فليس ثمة ما يوجب على الجميع الاقتداء بذاك الطراز من العيش الذي كان لازماً في ظروف معينة سادت في زمانهم، فلا موجب للسير على ذلك المنوال في الظروف المختلفة.

عندما نراجع أحوال الإمام الصادق عليه السلام وسيرته وأقواله نجد أنه كان يختلف في معيشته عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وعن علي عليه السلام. وهذا ما كان يوضحه هو لأهل زمانه عن فلسفة الزهد، وإن ما ذكرناه مقتبس من أقواله.

لقد ظهر في زمان الإمام الصادق عليه السلام فرقة من الناس كانت تفسر سيرة الرسول الأكرم في الزهد بموجب التفسير الأول الذي ذكرناه، فكانوا يرون أن المسلم في كل زمان يجب أن يسعى لتجنب نعم الدنيا، وأطلقوا إسم الزهد على هذا الضرب من المسلك في الحياة، فأطلق الناس عليهم إسم المتصوفة. وكان سفيان الثوري واحداً منهم، ويعتبر سفيان من كبار علماء السنة، تنقل عنه أقوال كثيرة في كُتب الفقه، وكان معاصراً للإمام الصادق عليه السلام، وكان يختلف إليه كثيراً ويستمع منه إلى إجاباته على أسئلته.

جاء في (الكافي) أنَّ سفيان الثوري دخل على الإمام الصادق عليه السلام يوماً، فرآه مرتدياً ثوباً أبيضاً لطيفاً ونفيساً، فاعترض عليه قائلاً: يا ابن رسول الله، لا يجدر بك أن تلوث نفسك بعرض الدنيا.

فقال له الإمام: لعلَّ ظنك هذا قد حصل لك لمعرفتك طراز معيشة الرسول الكريم والصحابة، فتجسَّدت حالتهم أمامك فحسبت أن ذلك فرض من الله كسائر الفروض الأخرى، وأن على المسلمين أن يلتزموا ذلك إلى يوم القيامة. إعلم أن الأمر ليس كذلك.

لقد كان الرسول صلى الله عليه وآله يعيش في مكان وزمان كان فيه الفقر والفاقة سائدين في العامة الذين كانوا محرومين من وسائل العيش الرغيد، فإذا جاء عصر وزمان توفرت فيه تلك الوسائل، لم تعد ضرورة إلى التمسك بذلك الطراز من العيش، بل إنَّ أحق الناس بالتمتع بالنعم الإلٰهية هم المسلمون والصالحون، وليس غيرهم.

إن هذه القصة مذكورة بإسهاب، وقد أورد الإمام في جواب سفيان وأصحابه أدلة كثيرة واستدلالات عديدة على صحة دعواه وبطلان دعاواهم، لا مجال لذكرها هنا.

الأصول الثابتة والمتغيرة:

إننا بما لدينا من تصريحات قادتنا الدينيين، يتضح لنا من هذا التعارض والإختلاف الظاهري في السير، أنّ للإسلام في طريقة المعيشة رأياً، فهو يرى بعض الأمور أصولاً ثابتة لا تتغير، وأموراً أخرى ليست كذلك.

من الأصول الثابتة التي لا تتغير هو أن المسلم ينبغي ألاّ يرى حياته معزولة ومنفصلة عن الحياة العامة، فعليه أن يحقق التوازن بين معيشته ومعيشة عموم الناس. فإذا كان العامة من الناس يعيشون في فقر وضنك، فلا يجوز للمسلم أن يتمسك بالآية الكريمة: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[1] فيغرق نفسه بالطيبات والرفاه، وإنْ تكن قد وصلته عن طريق حلال ومشروع.

إن الإمام الصادق عليه السلام نفسه، الذي كان يوسع على عياله بمقتضى ظروف أيامه، اتفق مرة أن ارتفعت أسعار المواد الغذائية ارتفاعاً فاحشاً وأصاب البلاد القحط، فسأل خادمه عما بقي لديهم من الحنطة المدخرة، فقال إنها كثيرة تكفيهم بضعة شهور، فأمره الإمام بإنزال كل ذلك إلى السوق وبيعه للناس، فقال الخادم: إن بعتها فلن نستطيع الحصول على القمح بعدئذٍ، فقال الإمام: فليكن، سوف نحصل مثل سائر الناس على الخبز من الخباز يومياً، وطلب من الخادم أن يشتري الخبز اليومي نصفاً شعيراً ونصفاً قمحاً، أي من الخبز الذي يتناوله يومياً عامة الناس، وقال: إنني قادر في هذا القحط أن أوفر لعائلتي خبز الحنطة، ولكني أحب أن يراني الله وأنا أتأسى بالناس.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٣٢.

من الأصول الأخرى الثابتة في منطق كل الأحوال والأزمان هو الزهد، وهو بمعنى عزة النفس والمنعة وبعد النظر وهي صفات مرغوب فيها في جميع الحالات والأوقات، أي ألاَّ يعني الإنسان كثيراً بالأمور المادية، وألاَّ يبيع دينه بدنياه، والفضيلة والأخلاق بالمال والمقام، وأن ينظر إلى المادة كوسيلة لا غاية.

أما سائر الأمور الأخرى المتعلقة بالتوسعة والتقتير، وبوجود وسائل الترفيه والبحبوحة أو عدم وجودها، فإنها من الأمور المتغيرة غير الثابتة، فقد تقتضي ظروف آنية حالة لا تقتضيها ظروف أخرى في وقت آخر، كظروف الرسول الكريم ﷺ والإمام علي عليه السلام التي اقتضتهما عيشاً مختلفاً عما اقتضته ظروف سائر الأئمة.

الثورة والسكوت؟:

المثل الآخر الذي ضربناه كان عن الثورة والسكوت. وهذه مسألة قابلة لكثير من البحث مما لا يتسع المجال له. ولكني أستشهد بقضية سيد الشهداء الحسين عليه السلام من جهة، وبالإمام الصادق عليه السلام من جهة أخرى.

على الرغم من أن القرآن، وحتى أقوال الحسين عليه السلام نفسه، كانت توحي بأنه مقتول لا محالة، فإنه مع ذلك ثار بغير خوف ولا وجل، بينما نجد أن الإمام الصادق عليه السلام لم يثر على الرغم من أن الناس قد جاءته في ذلك، بل فضل القعود ساكناً في داره، والإنصراف إلى التعليم والتدريس والإرشاد.

فهنا تعارض وتناقض في الظاهر، لأنه إذا كان على المرء أن ينهض ثائراً في وجه الظلم والجور بغير أن يأخذ أي خطر بعين الإعتبار، فلماذا إذن لم يثر الإمام الصادق عليه السلام وإنما سار على مبدأ التقية طيلة حياته؟ وإذا كان الواجب هو السير على هذا المبدأ، وإن على الإمام أن ينصرف إلى التعليم والإرشاد وهداية الناس، فلماذا إذن ثار الإمام الحسين عليه السلام ولم يفعل ما فعله الإمام الصادق عليه السلام؟ لا بدَّ هنا من الإشارة إلى الظروف السياسية على عهد الإمام الصادق عليه السلام ومن ثم أباشر بالإجابة على هذا التساؤل.

الحالة السياسية أيام الإمام الصادق عليه السلام:

انتقلت الخلافة على عهد الإمام الصادق من الأمويين على عهد آخر ملوكهم مروان بن محمد إلى العباسيين، والعباسيون من بني هاشم ومن أبناء عمومة العلويين.

ضعف أمر الخلافة، فقام جماعة من العباسيين والعلويين بالدعوة لقضيتهم. وكان العلويون جماعتين: الحسنيون، وهم من أبناء الإمام الحسن عليه السلام، والحسينيون، وهم من أبناء سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام، وقد رفض هؤلاء، وكان على رأسهم الإمام الصادق عليه السلام، الدخول في تلك النشاطات، فقد دعي الإمام الصادق عليه السلام إلى ذلك مرات عديدة ولكنه رفض، كانت الدعوة في أول الأمر تدور حول العلويين وكان العباسيون يدعون للعلويين على الظاهر، فقد قام السفاح والمنصور وأخوهما الأكبر إبراهيم الإمام بمبايعة محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المعروف بالنفس الزكية. وحتى المنصور، الذي قتل فيما بعد عمداً النفس الزكية هذا، كان في بادىء الأمر يسير في ركاب محمد بن عبد الله ممسكاً بزمام مطيته، أو يشد له السرج كأحد الخدم، وذلك لأن العباسيين كانوا يعلمون أن قلوب الناس مع العلويين، وإلاً فإن العباسيين لم يكن يهمهم أمر الدين في شيء، فكان كل هدفهم الوصول إلى مركز الرئاسة ومقام الخلافة. لذلك فقد امتنع الإمام الصادق عليه السلام منذ البداية عن التعاون معهم.

كان بنو العباس يرسلون الدعاة دون ذكر إسم معين، بل كانوا يقولون إنهم يدعون باسم (الرضا من آل محمد) أو (الرضي من آل محمد) ولكنهم كانوا في الخفاء يمهدون الطريق لأنفسهم. وكان من أشهر الداعين لهم اثنان: أحدهما من العرب اسمه أبو سلمة الخلاَّل الذي كان يعيش متخفياً في الكوفة، يدير شؤون سائر الدعاة والمبلغين، وقد منحوه لقب (وزير آل محمد)، وكانت هذه هي المرة الأولى التي تستعمل فيها كلمة وزير في

الإسلام. وكان الآخر فارسياً وهو المعروف باسم أبي مسلم الخراساني الذي لقبوه باسم (أمير آل محمد).

يقول المسعودي في (مروج الذهب) إنه بعد مقتل إبراهيم الإمام (الأخ الأكبر للسفاح والمنصور وقد أوصى للسفاح من بعده) ارتأى أبو سلمة تحويل الدعوة من العباسيين إلى العلويين، فكتب رسالتين بمضمون واحد إلى المدينة وبعث بهما مع أحد الرسل. كانت الأولى موجهة إلى الإمام الصادق عليه السلام كبير الحسينيين والأخرى لعبد الله بن الحسن بن الحسن الذي كان كبير بني الحسن. لم يهتم الإمام الصادق عليه السلام بالرسالة، وعندما أصرَّ حاملها على لزوم الحصول على جواب، أخذ الإمام الرسالة وأحرقها على شعلة المصباح أمام الرسول، وقال له: هذا هو جواب رسالتك.

غير أن عبد الله خدع بالرسالة وفرح بها، وعلى الرغم من أن الإمام الصادق عليه السلام قال له أن لا فائدة في الأمر، وأن بني العباس لن يتركوا الأمر له ولأبنائه، فإن عبد الله لم يقتنع. وقبل أن يصل جوابه إلى أبي سلمة، كان هذا قد اغتيل على يد السفاح الذي كان قد أساء الظن به، فاغتاله بموافقة أبي مسلم، وأشاعوا أن الخوارج قد قتلوه. وبعد ذلك ألقي القبض على عبد الله وعلى أبنائه وقتلوا.

هذه هي وقائع رفض الإمام الصادق عليه السلام قبول الخلافة.

علة رفض الإمام:

لم يقتصر سبب امتناع الإمام الصادق عن السير مع الثائرين على معرفته أن بني العباس سيحولون دون ذلك وسوف يقتلونه. بل لو كان يعلم أن استشهاده خير للإسلام والمسلمين لاختار الشهادة، كما اختارها جده الحسين عليه السلام للسبب ذاته. إن ما كان خيراً للإسلام والمسلمين في ذلك الزمان ـ الذي سوف نبين خصوصياته ـ هو القيام على رأس نهضة علمية وفكرية وتربوية ما زالت آثارها قائمة إلى يومنا هذا، كما أن ثورة الحسين في أيامه كانت لازمة بحيث خلدها التاريخ.

إن روح القضية يكمن هنا. ففي كل هذه الأعمال، في الثورة والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتقية والتزام الصمت، ينبغي الإلتفات إلى آثار ذلك ونتائجه في واقعه. إن هذه ليست من الأمور التعبدية كالوضوء والغسل والصلاة والصوم. إن نتائجها تختلف باختلاف الأزمان والظروف المحيطة. فمرة يكون أثر الثورة والجهاد خيراً للإسلام، ومرة يكون للتقية والتزام الصمت ذلك الأثر نفسه والفائدة ذاتها، ومرة تكون صورة الثورة مختلفة. كل ذلك يرتبط بخصوصيات العصر والزمان والظروف والأحوال السائدة في فترة ما. فلا بدَّ من تشخيص دقيق وعميق لكل ظرف من الظروف، لأن أي خطأ في هذا التشخيص يصيب الإسلام بأضراراً فادحة.

الحالة الاجتماعية على عهد الإمام:

تميز عهد الإمام الصادق عليه السلام فضلاً عن حوادثه السياسية، بكثير من الحوادث الاجتماعية والتعقيدات الفكرية والروحية الغامضة، فكان من اللازم أن يبدأ الإمام الصادق جهاده على هذه الجبهة. إن مقتضيات عصر الإمام الصادق، الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني، كانت تختلف كثيراً عن مقتضيات عصر سيد الشهداء الذي عاش في حدود منتصف القرن الأول.

في حدود منتصف القرن الأول، لم يكن أمام الذين يريدون خدمة الإسلام في الدول الإسلامية سوى جبهة واحدة، تلك هي جبهة الوقوف في وجه جهاز الحكم الفاسد. لم تكن ثمة جبهات أخرى قد ظهرت بعد، أو أن الذي ظهر منها لم يكن كبير الأهمية، فقد كانت حوادث العالم الإسلامي ترتبط جميعاً بدست الخلافة، إذ كان الناس ما يزالون يعيشون ببساطة صدر الإسلام. ولكن الأمر أخذ يتغير بعد ذلك بالتدريج ولأسباب شتى، فظهرت جبهات أخرى للجهاد، كالجبهات العلمية والفكرية، بعد أن برزت بين المسلمين نهضة علمية وفكرية عظيمة، وظهرت نحل ومذاهب في أصول الدين وفروعه، حتى أن أحد المؤرخين يقول إن المسلمين يومئذٍ تركوا ميادين الحرب واتجهوا إلى فتح أبواب العلم والمعرفة، وبدأوا بتدوين العلوم

الإسلامية. في ذاك العصر عصر الإمام الصادق عليه السلام أدت الإشتبكات بين الأمويين والعباسيين إلى إيجاد فترة من الإنفتاح زالت فيها الموانع التي كانت تحول دون تبيان الحقائق. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ظهرت بين المسلمين موجة من الرغبة في فهم الحقائق الإسلامية، فكان لا بدَّ لشخص مثل الإمام الصادق عليه السلام أن يقود هذه الجبهة ويمد بساط التعليم والإرشاد ويحل المشاكل العلمية في المعرف والأحكام والأخلاق. إن ظروفاً كتلك لم تكن لتتوفر في ظل العهود السابقة، ولم يمر الناس بفترة مماثلة من الإندفاع نحو العلم والمعرفة.

نقرأ في تاريخ حياة الإمام الصادق عليه السلام إنه يضطر مرة إلى مجادلة الزنادقة والدهريين من أمثال ابن أبي العوجاء، وأبي شاكر الديصاني، وحتى ابن المقفع، فيرد على أسئلتهم بما يسكتهم. إن تلك المجادلات الطويلة المسهبة العجيبة حقاً ما زالت مدونة. ومنها كتاب توحيد المفضل، وهو رسالة مطولة في هذا الباب، كتبه المفضل، وهو أحد أصحاب الإمام، على أثر دخوله في جدل مع أحد الدهريين، وتحت إشراف الإمام.

وفي مكان آخر نقرأ أن كبار المعتزلة، من أمثال عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، وهما من مفكري زمانهم، كانوا يفدون على الإمام الصادق عليه السلام ليتباحثوا معه في المسائل الإلٰهية والاجتماعية.

ثم إننا نلاحظ أن كبار فقهاء العصر كانوا من تلامذة الإمام، أو أن بعضهم كان يحضر مجلس الإمام للحصول على إجابات لما كان يراودهم من تساؤلات. من هؤلاء كان أبو حنيفة ومالك بن أنس، اللذان عاصرا الإمام واستفادا من مجالس درسه. أما الشافعي وأحمد بن حنبل فقد كانا من تلامذة تلاميذ الإمام. كان مالك في المدينة وكثيراً ما حضر مجلس الإمام، وهو نفسه يقول: عندما كنت أحضر مجلسه وأراه يجلّني كنت أشعر بالفرح وأشكر الله على ما أولاني من محبته. ويصف مالك الإمام الصادق قائلاً: (كان من عظماء العباد، وأكابر الزهاد، والذين يخشون الله عزَّ وجلَّ وكان كثير

الحديث، طيب المجالسة، كثير الفوائد. ما رأت عين ولا سمعت أذن ولا خطر على قلب بشر أفضل من جعفر بن محمد) أما أبو حنيفة فكان يقول عنه: (ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد) ويقول: عندما جاء جعفر بن محمد إلى العراق بأمر من المنصور، قال لي المنصور أن أعدَّ له من المسائل أصعبها وأسأله فيها، فأعددت له أربعين سؤالاً وذهبت بها إلى مجلسه، فعرفه بي المنصور، فقال الإمام: أعرفه، فقد زارنا من قبل. ثم طرحت المسائل بأمر المنصور، فكان يجيب على كل مسألة بقوله: رأيكم أنتم يا علماء العراق في هذه المسألة كذا وكذا، ورأي علماء المدينة فيه كذا وكذا، وكان رأيه هو أحياناً مع علماء العراق وأحياناً مع علماء المدينة، وكان له أحياناً رأيه الخاص. ومن هنا قال أبو حنيفة كلمته المشهورة: أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.

وفي مكان آخر نرى المتصوفة يختلفون إلى مجلس الإمام ويطرحون أسئلتهم ويتلقون إجاباته عليها. وقد أوردنا نموذجاً صغيراً من ذلك فيما سبق.

لقد كان زمان الإمام الصادق عليه السلام زمان الصراع بين الأفكار وبدء حرب العقائد، فكانت الضرورة توجب على الإمام أن يبذل جهده على هذه الجبهة. في أمثال هذه الحالات ينبغي دائماً الإلتفات إلى النتائج والآثار المترتبة على العمل. كان سيد الشهداء قد أدرك ما سيكون لاستشهاده من أثر في صالح الإسلام، فثار واستشهد وما زال أثر ذلك باقياً حتى الآن.

أما الإمام الصادق عليه السلام فقد رأى الوقت أنسب ما يكون لتأسيس جامعة علمية تأخذ على عاتقها حفظ الإسلام من خلال إيجاد جيش من العلماء ينافحون عنه بأفكارهم وأقلامهم ويجاهدون في الدفاع عن أصوله العقائدية وأحكامه، فسعى جهده في هذا السبيل، وكانت بغداد قد بنيت في أيام الإمام الصادق عليه السلام وأصبحت حاضرة العلوم الإسلامية. ويبدو أنه قد زار بغداد في أواخر أيامه. وكان من أثر مساعيه أننا نرى الشيعة على رأس الفرق الإسلامية الأخرى في التقدم في العلوم الإسلامية، أو كانت على الأقل، تسير حذو

النعل بالنعل مع الفرق الأخرى في التقدم العلمي، فكتبوا في جميع الفروع من أدب وتفسير وفقه وكلام وفلسفة وتصوف وفي الفلك والرياضيات والتاريخ والجغرافيا، وخرج منهم العلماء العظام وقدموا للعالم أرفع نتاجاتهم وأنفَسها، وإذا ما شاهدنا اليوم بعض طالبي الإصلاح يعترفون ـ بعد ألف عام ـ بالمذهب الشيعي، فإن ذلك يرجع إلى كون التشيع مدرسة إسلامية حقيقية، وإلى أن آثار الشيعة في مختلف الفروع تنفي عنهم كل اتهام سياسي. إنها آثار وليدة العقيدة والإيمان، وليس بمقدور السياسة أن تخلق فقهاً أو أخلاقاً أو فلسفة أو تفسيراً أو حديثاً كهذه. إن الإعتراف بالشيعة اليوم نتيجة عمل الإمام الصادق ونشاطه في تلك الأيام.

القصد هو أن الأئمة الأطهار في كل زمان ومكان كانوا يأخذون مصلحة الإسلام والمسلمين بعين الإعتبار، وكلما تغيرت الظروف وتبدلت مقتضيات الزمان والمكان، كان لا بدَّ لهم أن يسيروا على ما تقتضيه مصلحة الإسلام، فقد كان لكل فترة جبهة للجهاد خاصة، وكانوا هم أقدر الناس على معرفة تلك الجبهات وضرورة الجهاد فيها.

فهذا التعارض، بالرغم من أنه ليس تعارضاً حقيقياً، فإنه بالإضافة إلى ذلك أفضل درس تعليمي للذين يحملون عقلاً وفكراً مستقيمين، ويعرفون جبهات الحرب، ويدركون مقتضيات كل زمان وعصر بما يتفق مع مصالح المسلمين. فمرة تكون نهضتهم نهضة سيف، كثورة الحسين عليه السلام ومرة أخرى مثل زمن الإمام الصادق عليه السلام تكون نهضتهم نهضة تعليم وإرشاد وتعميم للعلم وتقوية للعقائد والأفكار، أو أي شكل آخر.

﴿إنَّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلبٌ أو ألقَىٰ السمعَ وهُوَ شهيد﴾[1].

---

(١) سورة ق، آية: ٣٧.

الإمام موسى بن جعفر عليه السلام

هذه الليلة، حسب المشهور، ليلة وفاة الإمام السابع موسى الكاظم سلام الله عليه. لقد ولد موسى بن جعفر سنة ١٢٨ في أواخر العصر الأموي، وتوفي سنة ١٨٣ في سجن هارون الرشيد العباسي، وكان عمره الشريف ٥٥ سنة، أمضى السنوات الأخيرة منها في السجن، وفيه مات مسموماً.

يقول الشاعر في ذلك:

قـــالُـــوا حُبِســـت فقلـــت ليـــس بضـــائِـــرٍ
حَبْســـــــي وأيُّ مُهنَّـــــد لا يُغمـــــدُ

أوَمـــا رأيـــتَ اللَّيـــث يـــألـــفُ غيلَـــهُ
كِبْـــراً وأوبـــاشُ السِّبـــاع تـــردَّدُ

إن حالة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام من حيث قضاؤه سنين في سجن أحد الطغاة، تشبه حالة يوسف الصديق. فبعد أن تعرَّض يوسف لضغط امرأة العزيز وغيرها من نساء علية القوم في مصر، كما جاء في القرآن، تمنى من الله أن يلقى في السجن لكي يستطيع أن يصون جوهر إيمانه وتقواه:

﴿قالَ ربِّ السجنُ أحبُّ إليَّ مما يدعونني إليه وإلاَّ تَصرف عنِّي كيدَهنَّ اصبُ إليهنَّ وأكُن من الجاهِلين، فاستجابَ له ربّه فصَرَف عنه كيدَهنَّ إنَّه هو السَّميع العليم، ثُمَّ بدا لهُم من بعدِ مَا رأوا الآيَاتِ لَيَسجُنُنَّهُ حتى حِين﴾[1].

---

(١) سورة يوسف، آية: ٣٣، ٣٤، ٣٥.

إن حسد إخوة يوسف ألقى به في الجب، ورغبات نساء مصر وشهواتهن أرسلت به إلى السجن وبقي فيه سنين **﴿فلبِث في السجن بِضع سنين﴾**[1] وبلغ مرحلة النبوة في ذلك السجن، وخرج منه أنقى وأكمل وأنضج.

إن يوسف، من بين الأنبياء، ألقي في الجب ولم يكن له من ذنب إلاّ أنه كان أحب إخوته إلى أبيه، ثم ألقي في السجن ولم يكن له من ذنب أيضاً إلاّ الطهر والتقوى والتزام الحق.

وإن موسى بن جعفر، من بين الأئمة، أُدخل السجن بجريمة حب الناس له والإعتقاد بأنه أجدر بالخلافة من هارون الرشيد، باختلاف واحد هو أن يوسف قد أطلق من السجن، غير أن الرشيد دس السم آخر الأمر للإمام في السجن فقضى شهيداً: **﴿أم يَحْسُدون الناس على ما آتاهُمُ اللَّهُ من فضله﴾**[2] نعم عندما يرون أن فضل الله قد شمل جماعة من الناس يأخذهم الحسد والحقد فيعملون على إيذائهم.

إن تتمة البيتين اللذين ذكرتهما من قبل هي:

والشمس لولا أنَّها محجوبة
عن ناظريك لما أضاء الفرقدُ
والنار في أحجارها مخبوءة
لا تصطلي إن لم تُثِرها الأزندُ
والحَبس، ما لم تَغشه لِدَنيّة
شنعاءَ، نِعم المَنزلُ المستَوردُ
بيت يُجدّد للكريم كرامةً
ويُزار فيه ولا يزورُ ويُحفدُ

---

(١) سورة يوسف، آية: ٤٢.
(٢) سورة النساء، آية: ٥٤.

وللشاعر نفسه أبيات أخرى يقول فيها:

فقلت لها والدَّمع شتَّى طريقهُ ... ونار الهوى في القلب يذكو وقودها

فَلا تَجزعي إما رأيت قيُودهُ ... فإنَّ خلاخيل الرجال قُيودُها

آثار الحبس بتهمة طلب الحرية:

هنا أمران: الأول هو المصاعب والعذاب والمصائب التي تحيق بالفرد من جرَّاء قوله الحق وطلب الحق، فذلك ليس عاراً، بل إنه فخر. ويكفي لإدراك هذا أن نلقي نظرة على التاريخ، لنرى أن تاريخ العالم مليء بالشرفاء الذين قتلوا أو سجنوا وعذبوا في ذلك السبيل. إن هذا القتل أو العذاب ليس مدعاة لفخر أولٰئك العظام فحسب، بل إنه مفخرة للإنسانية برمتها.

والأمر الآخر هو أن هذه الأنواع من المصاعب والضغوط تعتبر وسيلة من وسائل تهذيب النفس وتكميلها وتنقية جوهر الوجود الإنساني، كما أن التنعم والترفه، من جهة أخرى، يضعفان معنوية الإنسان ويفسدان أخلاقه، بل إن التنعم والترفه يأتيان على رأس الأمور التي تؤدي إلى إفساد أخلاق الإنسان وإلى شقائه في الحياة.

إن الشدائد والمشاكل والصعاب رياضة للروح، تمنحها القوة، وتخلِّص جوهر الإنسان من الشوائب. إن الوجود الإنساني لا ينمو ولا يرشد ويصلب عوده إلاَّ بتحمل الشدائد ومواجهة الصعوبات، فإذا لم تتحطم (الذاتية) عند الإنسان لا يتكامل تكامله، كقول مولوي عن القمح: فالقمح لا ينبت إلاَّ ذاتيته ويخطو نحو التكامل، فتكون له جذور رفيعة أول الأمر، وسرعان ما يدفع بسيقانه وسنابله ـ لقد كان سجنه تحت التراب مقدمة لتكامله. ثم يعاني هذا القمح نفسه ما يعاني من ضغط رحى المطحنة فينعم ويصير دقيقاً، ويخبز فيعود ليطحن تحت الأسنان، ثم يتناوله جسم الإنسان

حتى يصل أخيراً إلى أعلى مراحل الكمال الممكنة، ويتجلى في صورة عقل وتفكير وشعور.

قانون التضاد:

في الطبيعة قانون اسمه قانون التضاد. يقول الحكماء: (لولا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدأ الجواد). صحيح أن في كل موجود استعداداً للتكامل، إلاّ أن في هذا الموجود أيضاً، وفي كل مرحلة من مراحله، وسائل تلزمه لتلك المرحلة بالذات فتحفظه وتحميه، كالقشرة التي تحيط ببذرة الفاكهة، أو قشرة بيضة الدجاج التي تحافظ على بياضها ومخّها. إن هذه القشور لازمة ومفيدة، ولكن ما بقيت البذرة بذرة والبيضة بيضة، أما إذا أرادتا السير في طريق التكامل، تلك نحو شجرة مثمرة، وهذه نحو إعادة نوعها، فلا مندوحة لهما عن الخروج من تلك (العينية) والحصار الذي فرض عليهما والتحرر من قيوده.

إن هذه (العينية)، هذه الجدران المحاصرة، تتحطم وتتهاوى على أثر ما يحدث في الطبيعة من تضاد وتصادم بسبب عوامل شتى، وبهذا تزول الموانع، ويستديم (الفيض عن المبدأ الجواد)؟.

إن الشدائد والمحن هي التي تخلق الأبطال، وتبعث النبوغ وتثير الطاقات والقدرات. إن الشدائد والمحن هي التي وهبت للعالم عباقرة عظاماً، وثورات عظيمة.

زينب الكبرى:

إن في تاريخنا الديني أمثلة كثيرة على ذلك. إن واحدة من نساء الإسلام اللواتي يفخر بهن العالم هي السيدة زينب الكبرى عليها السلام. فالتاريخ يرينا كيف أن الحوادث الدموية ومصائب كربلاء التي لا نظير لها قد أحالت زينب إلى امرأة من فولاذ. إن زينب التي خرجت من المدينة لم تكن هي زينب التي عادت من الشام إلى المدينة، فقد كانت هذه أرشد وأشد نقاء. بل

إن ما ظهر منها أثناء أسرها يختلف عما ظهر منها وهي ما تزال في كربلاء في كنف أخيها الحسين عليه السلام قبل أن تلقى على عاتقها تلك المسؤوليات الجسام.

الدكتورة عائشة عبد الرحمن المعروفة بـ(بنت الشاطىء) وهي من فضليات نسائنا المسلمات في العصر الحاضر، كتبت في زينب كتاباً تحت عنوان (بطلة كربلاء)، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسية مرات عديدة ونشر. فما هذه البطولة إلاّ نتيجة شدائد كربلاء ومصائبها. إن ما جرى في كربلاء هو الذي أنطق لسان زينب الكبرى بتلك الخطبة الغرّاء الملتهبة في مجلس يزيد بن معاوية.

يقول أبو تمام:

لَـــولا اشتعـــال النـــار فـــي مـــا جـــاوَرَتْ
مـــا كـــان يُعـــرف طيـــبُ عـــرفِ العُـــودِ

موسى بن جعفر عليه السلام:

لقد أخذ موسى بن جعفر عليه السلام بذنب قول الحق وبجرم التقوى والإيمان وتعلق الناس به، فأُلقي في غياهب السجن. كان يخاطب بعض أصحابه من الشيعة قائلاً: «اتَّق الله وقل الحق وإن كان فيه هلاكك فإن فيه نجاتك. ودع الباطل وإن كان فيه نجاتك فإن فيه هلاكك».

يقول الشيخ المفيد فيه إنه كان من أعبد أهل زمانه وأفقههم وأرحمهم وأجلّهم شأناً. كان كثير التضرع والابتهال إلى الله تعالى. وكثيراً ما كان يردد قوله: (اللهم إنّي أسألك الرّاحة عند الموت والعفو عند الحساب). كان كثير التفقد للفقراء. كان يحمل في الليالي المظلمة الأجربة وفيها المال والدقيق والتمر ويوصلها إلى فقراء المدينة بغير أن يعرفوا من هذا المحسن. لم يكن أحفظ منه للقرآن يرتله بصوت رخيم، فيثير بتلاوته الحزن والشجن في النفس ويبكي السامعين، فلقّبه أهل المدينة بلقب زين المتهجدين.

في سنة ١٧٩ خرج هارون من بغداد يقصد الحج، فمر بالمدينة فأمر بإحضار الإمام، فثار أهل المدينة وساد فيها القلق، فأمر هارون بإرسال الإمام إلى البصرة في محمل مسدل الستائر ليسلّم إلى واليها، ابن عمه عيسى بن جعفر، حيث أُلقي في السجن. وفي اليوم التالي سيّروا محملاً مغطى آخر إلى الكوفة لكي يوهموا الناس بأن الإمام قد أَرسل إلى الكوفة، فيطمئنون إلى ذلك، لأن الكوفة كانت مركز أشياع الإمام ومحبيه، وإنه سيكون بمأمن هناك، كما إنهم من جهة أخرىٰ قصدوا تضليل من قد تسول له نفسه أن يختطف الإمام في الطريق ويعيده إلى المدينة، فينصرف ذهن أمثاله إلى طريق الكوفة لا البصرة.

ظل الإمام سنة في سجن البصرة. وكان هارون قد أمر عيسى بالقضاء على الإمـام في السجن. ولكن هذا لم يرتض الاشتراك في دم الإمام، فكتب إلى هارون يقول: إنني خلا السنة لم أر من هذا الرجل غير العبادة، فهو لا يتعب منها. لقد أوكـلت بـه من يستمع إلى ما يدعو به ربه لئلاً يكون دعاؤه عليّ أو عليك، فقيل لي إنه لا يشتغل بهذه الأشياء، وإنما هو يستغفر لنفسه ويطلب الرحمة لها. ولهذا فلا أراني مشاركاً في إراقة دم هذا الشخص، وإنني لن أبقيه في السجن مدة أطول، فإما أن ترسل من يتسلمه مني، وإما أن أطلق سراحه. فأمر هارون بنقل الإمام من البصرة إلى بغداد وألقوه في سجن الفضل بن الربيع، فأمـر هارون الفضل بقتله، فرفض، فأخرجه من سجنه وسلمه إلى الفضل بن يحيى البرمكي، فأفرد له هذا إحدى غرف بيته ووضع عليه العيون، فأخبروه بأن هذا الرجل لا ينفك في الليل ولا في النهار عن الصلاة والدعاء وتـلاوة القـرآن، وهو يصوم أغلب أيامه، ولا يفكر بغير العبادة. فأمـر الفضل بن يحيى باحترامه وتـوفير أسباب الراحة له. فأخبر هارون بذلك وهو في الرّقة، فكتب إلى الفضل رسالة يعتب عليه في ذلك، وأمـره بقتـل الإمام فـرفض الفضل ذلك، فغضب هارون أشـد الغضب، وبعث مع خادمه الخاص مسرور برسالتين، الأولى إلى سندي بن شاهك والأخرى للعباس بن محمد، وأسرّ إلى مسرور أن يتحقق إذا كان موسى بن

جعفر يعيش مرفهاً في بيت الفضل بن يحيى، فإن كان الأمر صحيحاً، فعليه أن يجلد الفضل، وهذا ما حصل فعلاً، وتحمل الفضل قسطه من الجلد، وكتب مسرور إلى الرشيد في الرَّقة يعلمه بما حصل. فأمر هارون بنقل الإمام من بيت الفضل إلى سجن سندي بن شاهك، وكان سندي هذا من غير المسلمين قاسياً متجبراً. وفيما كان هارون في الرَّقة خاطب الناس يوماً قائلاً: إن الفضل بن يحيى قد خالف أوامري وإني ألعنه فالعنوه، فلعنه الناس البسطاء إرضاءً للطاغية. وعندما وصل هذا الخبر إلى يحيى بن خالد البرمكي أبي الفضل بن يحيى، ركب إلى الرقة واعتذر عن ولده، فقبل هارون عذره... إلى آخر القصة التي تنتهي باستشهاد الإمام عليه السلام في سجن السندي مسموماً.

تفقد هارون أحوال الإمام عليه السلام:

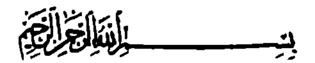
عندما كان الإمام سجيناً لدى السندي بن شاهك، أرسل هارون يوماً رسولاً لتفقد أحوال الإمام، فدخل الرسول مع السندي على الإمام، فسأله الإمام عما يريد، فقال: إن الخليفة قد أرسله للسؤال عن أحواله، فقال: قل له: إن كل يوم من هذه الأيام الصعبة التي تمضي عليّ، يمضي عليك يوم من أيامك الهنية، حتى ينتهي بنا الأمر إلى أن نلتقي كلانا في يوم واحد، يوم يلقى المبطلون سوء ما كانوا يعملون.

وفي يوم آخر، أرسل هارون الفضل بن الربيع برسالة إلى الإمام. يقول الفضل: عندما دخلت عليه كان يصلي، فمنعتني هيبته من الجلوس، فوقفت متكئاً على سيفي، حتى انتهى من صلاته، ولكنه لم يعرني اهتماماً، بل بدأ بصلاة أخرى، وما انتهى منها حتى بدأ الثالثة دون أن يبالي بي، وأخيراً انتهزت فرصة بين صلاتين وكلمته. كان هارون قد طلب مني أن أتحدث عنه باسم الخليفة وأمير المؤمنين. قال لي هارون: قل له: إن أخاك هارون يبلغك السلام ويقول لك: قد وصلتنا عنك أخبار أدت إلى سوء تفاهم، ثم ظهر أنك لست مقصراً في شيء، ولكني أحب أن تكون دائماً إلى جانبي ولا

ترجع إلى المدينة. وعلى ذلك أرجو أن تأمر بما يطيب لك من الطعام حتى يأمر به لك الفضل. فرد عليه الإمام بكلمتين: (ليس لي مال فينفعني، وما خلقت مسؤولاً)، وبهما أوصل إليه ترفّعه واستغناءه بما لا نظير له، وأثبت أن السجن غير قادر على إخضاعه. وبعد هاتين الكلمتين وقف يصلي:

«اللهُمَّ صلِّ على مُوسى بنِ جعفر وصِي الأبرار، وإمامِ الأخيارِ، وعَيبة الأنوارِ، ووارثِ السَّكينةِ والوقَارِ والحكمِ والآثارِ الَّذي يحيي الليل بالسَّهر بمُواصلة الاستغفار».

الخطابة والمنبر



﴿الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان﴾:

موضوع الكلام هو الخطابة والمنبر. والخطابة في علم المنطق، هي فن من الفنون المهمة في الكلام، إلى جنب بقية الفنون الأربعة كما يذكرها المناطقة تبعاً لأرسطو تحت اسم الصناعات الخمس، وهي: البرهان، الجَدَل، الشعر، المغالطة.

إن الوقت لا يتسع للدخول في تاريخ الخطابة وأقسامها الفنية، خاصة وأن المناطقة قد أوردوا الكثير من الشروح، ومن ذلك مثلاً خطبة الشفاء لابن سينا التي تبلغ حجم كتاب. ليس هذا ما أريد بحثه، لأني لا أريد أن أكتفي في محاضرتي بالجانب النظري فحسب، لأن الموضوع هو الخطابة والمنبر، والمنبر في إصطلاحنا يعني الخطابة الدينية، وعليه فإن كلامنا يدور على الخطابة الدينية، وليس على أقسام الخطابة الأخرى. وسيدور كلامنا في هذه المحاضرة حول ما يربط الخطابة بالإسلام.

الخطابة والإسلام:

ترتبط الخطابة بالإسلام من نواح عديدة. فأولاً الخطابة فن من الفنون، والفن مطلقاً قادر على أن يكون في عون نشر عقيدة من العقائد، أو أن يكون حرباً عليها. أي أن بالإمكان شد إزر فكرة، أو فلسفة، أو دين، أو رأي بوساطة هذا الفن أو هذه الصناعة، كما يمكن إضعاف أي منها، بصرف النظر عن الفرق بين الفن والصناعة.

إذا ذهبتم إلى «مسجد الشاه» في أصفهان، وإذا رأيتم قبة الشيخ لطف الله، لأدركتم أنهما من المواضع التي ساهم فيها الفن والصناعة لتعضيد الدين. أعني إن الإحساس الديني من جهة والإحساس الفني من جهة أخرى، وضعا يداً بيد، فتجلبب شعار ديني بجلباب الفن والصنعة. إن الخط نفسه فن صناعي، وقد تجلى في الخطوط التي كتبها بايسنقر على أيوان مقصورة مشهد الإمام الرضا عليه السلام، حيث تضافر الفن والصنعة في إعلاء شأن الشعائر الدينية.

والخطابة فن من الفنون، وبما أن للفن أثراً اجتماعياً باعتباره عاملاً اجتماعياً قادراً على إسناد فكرة أو عقيدة وتقويتها أو إضعافها، فإنه يُعد من العوامل الاجتماعية المؤثرة المهمة، وما من فن يبلغ مبلغ فن الخطابة في تأثيره الاجتماعي. وإذا نظرنا إلى الخطابة من هذا المنظور، نجد أن علاقتها بالإسلام أشبه بعلاقة الكثير من الفنون والصناعات الأخرى به. فكما ظهر في الإسلام الحجّارون وصناعة الحجر، والزجّاجون والزِّجاجة، والآجر الملون وصانعوه، والعمارة والعمران، ظهر أيضاً خطباء مفوهون ترعرعوا في حضن الإسلام. إذا رجعنا إلى كتب الرجال والتراجم لوجدنا الكثيرين ممن أطلقت عليهم صفة «الخطيب». فهذا الخطيب الرازي، وهذا الخطيب المصري، وغيرهما الخطيب الدمشقي، وهناك الخطيب التبريزي، والخطيب الحصفكي. هؤلاء كلهم كانوا خطباء مشهورين في أيامهم وبعد أيامهم. ولنا أيضاً لحسن الحظ، خطباء مبرزون اليوم في الأمور الدينية، فالمرحوم السيد جمال الدين الأسد آبادي كان خطيباً مفوهاً بالإضافة إلى فضائله الأخرى. كان يخطب في مصر فيقلب حال الناس، كان يبكيهم على حالهم لا على شيء آخر.

لقد تربى في أحضان الإسلام خطباء عظام لهم تاريخهم، وقد أحببت أن أنوه بذلك دون الإسهاب لضيق الوقت.

وعليه، فإن ما يربط الخطابة بالإسلام هو ما يربط سائر الفنون به. لقد

أوجد الإسلام طبقات منوّعة من الفنانين والصناع، ومنها طبقة الخطباء المتكلمين.

تاثير الإسلام في تكامل الخطابة وتطورها:

المنظور الآخر في علاقة الإسلام بالخطابة هو التأثير المباشر الذي كان للإسلام في الخطابة. لقد أثر الإسلام في فن الخطابة، فرفعه وتقدم به. كان العرب يفضلون من فنون الكلام الشعر على الخطابة. العرب شعراء. لقد كان عرب الجاهلية شعراء، وإن كانت معانيهم محدودة، وذلك بسبب محدودية معارفهم ومعلوماتهم، ولكنهم كانوا رائعين في استخدام ما كان بين أيديهم من المعاني والصور. ولكنهم في الخطابة لم يكونوا كما كانوا في الشعر. فعلى كثرة الشعر الذي وصلنا من الجاهلية لم يصلنا من خطبها إلا القليل. أما الكتابة، فن الكلام الثالث، فلا أثر باقٍ لنا من جاهليتهم أبداً.

وعند ظهور الإسلام تأثرت به هذه الفنون الثلاثة. فالشعر تأثر به واتسعت مجالاته ودائرة معانيه. إن الشعر الإسلامي يختلف كثيراً عن الشعر الجاهلي من حيث المعاني. وحصل تحول عظيم في الخطابة. وأبدع في الكتابة مرة أخرى.

هناك كتاب بعنوان «جمهرة خطب العرب» يضم مجموعة من خطب العرب في الجاهلية والإسلام. وعند النظر إلى خطب الجاهلية نجد معانيها بسيطة ساذجة. ولكن ما أن تدخل عصر الإسلام حتى تطفر طفرة واضحة. من خطب الجاهلية تقرأ لأكثم بن صيفي، ولقس بن ساعدة الأيادي، الخطيب الجاهلي المعروف، فتلاحظ عليها البساطة والسذاجة. ولكنك إذ تدخل في العصر الإسلامي تقرأ خطب الرسول الكريم ﷺ، فتلحظ أنها تختلف من حيث المعاني الجديدة، فهناك معارف جديدة ومعنويات، وقضايا اجتماعية، وحكم عظيمة، وأخلاق. هذه كلها لا وجود لها في خطب الجاهلية، إنما الإسلام هو الذي خلقها. وبديهي إن القرآن نفسه نموذج للإعجاز في البيان والفصاحة والبلاغة، ويعتبرها من نعم الله، فيقول:

﴿الرَّحمنُ، علَّم القرآن، خَلَقَ الإنسان، علَّمه البيان﴾[1] بل إنه يبدأ نزوله بذكر القلم والكتاب والكتابة:

﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم، الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم﴾[2].

لا شك إن كلاماً كهذا يفرض التحول في الخطابة والبيان فرضاً، ويخلق فناً هو الكتابة والقول. وهكذا كان المسلمون هم الذين ابتدعوا علوم اللسان، وعلى الأخص البلاغة والفصاحة وما يلحقهما من قواعد وأصول.

وبعد الرسول الأكرم ﷺ كان علي عليه السلام يعد الخطيب الأول، وليس هنا مجال لإيراد نماذج من خطبهما ومقارنتها بخطب الجاهلية.

الخطابة في النصوص الدينية:

إن ما أريد الكلام عليه هذه الليلة هو الرابط الأقوى الذي يربط الخطابة بالإسلام، وذلك هو أن الخطابة تصبح حيناً جزء من صلب النصوص الدينية. فهل تعلمون متى يكون ذلك إذا سئلتم عنه؟ نعم في حالة واحدة تكون الخطابة فرضاً وواجباً مثلها مثل الفرائض الأخرى، كالصلاة والحج والزكاة والخمس وأمثالها، وهو خطبتا صلاة الجمعة.

صلاة الجمعة:

صلاة الجمعة هي الفريضة الأسبوعية التي تقام يوم الجمعة، وقد ذكرها القرآن بالخصوص في سورة الجمعة، إذ قال: **﴿يا أيُّها الَّذِين آمنوا إذا نُودي للصَّلاة من يوم الجُمعة فاسعوا إلى ذِكر اللَّه وذرُوا البيع ذلكم خيرٌ لكم إن كُنتم تعلمون﴾** وقد اتفق المفسرون، شيعةً وسنةً، على أن المقصود بها هو صلاة الجمعة.

---

(١) سورة الرحمن، آية: ١، ٢، ٣، ٤.

(٢) سورة العلق، آية: ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

فما هي صلاة الجمعة؟ صلاة الجمعة هي صلاة ظهر الجمعة نفسها. ولكنها تختلف عن سائر الصلوات، فجميع صلوات الظهر تكون أربع ركعات. إلاّ أن صلاة ظهر الجمعة التي تسمى صلاة الجمعة ركعتان. أما لماذا كانت ركعتان، فسوف أشرح ذلك فيما بعد، ثم هي يجب أن تؤدى جماعة، بينما الصلوات الأخرى، صلوات الصبح والعصر والمغرب والعشاء، أداؤها جماعة ليس واجباً، والثالث هو إنه حيثما أُقيمت صلاة الجمعة وجب على الذين يكونون في دائرة شعاعها فرسخان أن يشتركوا فيها، إلا بعذر، ورابعاً: لا تجوز إقامة صلاة جمعة أخرى في نطاق فرسخ واحد من موقع إقامة صلاة الجمعة، ففي تلك المنطقة ينبغي ألا تكون أكثر من صلاة واحدة.

فلاحظوا إن صلاة كهذه كيف يمكن أن تكون. فلو أُقيمت صلاة الجمعة هنا في طهران مثلاً فإنها سوف تغطي من الشمال شميران وإلى الجنوب حتى منطقة ري، وكذلك من الشرق والغرب وبينهما مسافة ١٢ كيلو متراً، وهي تساوي الفرسخين الشرعيين تقريباً، على أن لا تقام صلاة مماثلة في دائرة شعاعها ستة كيلومترات. إن صلاة كهذه لا بدَّ أن تكون صلاة عظيمة.

هذه الصلاة ركعتان لا أربع ركعات، فلماذا؟ لقد ورد في أحاديث وأخبار كثيرة بحيث أصبح من المسلّمات: «إنما جعلت الجمعة ركعتين لمكان الخطبتين». أي أن هذه الصلاة العامة، هذه الصلاة التي تجمع الناس في مكان واحد، لا مثل صلاة الجماعة المتفرقة، يجب أن تسبقها خطبتان وهما يقومان مقام الركعتين..

هذا ما كنت أقصد من قولي: إن في صلب ديننا ما يجعل الخطابة فرضاً واجباً، بل وجزءً من الصلاة، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: إن الخطبة صلاة، فما دام الإمام يلقي خطبته فعلى الناس أن يلزموا الصمت ويصغوا إليه، وما لم ينزل عن المنبر فالجميع يكونون كما لو كانوا في حالة الصلاة، سوى

بعض الاختلافات، منها أن جلوس الناس في مواجهة القبلة، أو على الأقل توجه الخطيب نحو القبلة أثناء إلقاء الخطبة ليس واجباً. فهاتان الخطبتان الواجبتان يقومان مقام ركعتي صلاة الظهر.

الهدف الأساس لاجتماع الجمعة:

إن من بين التشريعات الإسلامية التي ربما تكون قد طرقت سمعكم هو هذا التشريع، ولا شك إنكم ينتابكم العجب وتسألون: ما الهدف من أمثال هذه الاجتماعات ذات الآداب والرسوم؟ وقد يزداد عجبكم إذا علمتم أن الهدف من كل ذلك هو الاستماع إلى تينك الخطبتين. إذن ما أعظم أهميتهما! وما ألصقهما بحياة المجتمع! إنهما من الأهمية بحيث أن المرء ما أن يسمع صوت المؤذن وهو ينادي لصلاة الجمعة حتى يكون عليه أن يترك ما بين يديه من عمل، وأن يهرع حيثما كان إلى حيث تقام صلاة الجمعة، لكي يستمع إلى تلكما الخطبتين، ثم يؤدي ركعتي الصلاة، وبعد ذلك يكون حراً، وهذا ما ورد في سورة الجمعة: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نُودي للصَّلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر اللَّه وذَروا البيع ذلكم خَيْرٌ لكم إن كنتُم تعلمون، فإذا قُضيت الصَّلاة فانتشروا في الأرض﴾**[1].

لا بد أن أشير هنا إلى أن الأذان يكون قبل صلوات الظهر عادة، ولكن في صلاة الجمعة يجوز أن يؤذن المؤذن قبل دخول الظهر، فيمكن أن يؤذن في وقت بحيث تكون فيه الخطبتان قد انتهتا عند الزوال.

عندما يرتفع صوت المؤذن لصلاة الجمعة يحرم إجراء أية معاملة للبيع والشراء: ﴿ذَرُوا البَيْعَ﴾ هذا هو نص القرآن ومن الأمور المسلّم بها، وليس هناك أي اختلاف بين الشيعة والسنة في أنه إذا أُقيمت صلاة الجمعة على وجهها الصحيح، وأذّن مؤذنها، فإذا كان بقّال مثلاً في ذاك الوقت يضع سكينه على قالب الجبن ليبيع منه لمشتر يقف أمامه، فإن عليه وعلى المشتري

---

(١) سورة الجمعة، آية: ٩، ١٠.

عند سماع قول المؤذن: «الله أكبر» أن يتركا ما هم فيه ويسرعا ﴿فاسعَوا إلى ذِكرِ اللَّه وَذَرُوا البَيع﴾ فالبيع والشراء يصبح حراماً عند ذاك، بل على الجميع أن يسرعوا للاستماع إلى خطبة الجمعة.

في صلاة الجمعة تلقى خطبتان لا خطبة واحدة، بالترتيب التالي: يلقي الإمام الخطبة الأولى، ثم يجلس صامتاً قليلاً، ثم يقوم ليلقي الخطبة الثانية.

محتوى خطبتي الجمعة:

والآن بعد أن عرفنا أهمية صلاة الجمعة بسبب أهمية خطبتيها، فماذا يجب أن يكون محتواهما؟ وما الكلام الذي ينبغي أن يقال فيهما؟ أولاً: حمد الله والثناء عليه، وثانياً: الصلاة على محمد وأئمة الهدى عليهم السلام، وثالثاً: الوعظ ومجموعة من الأمور اللازمة، التي سوف أشرحها فيما بعد، ورابعاً: قراءة سورة من القرآن. هذا إلى ما هنالك من المادة الموجودة في الإسلام.

ولكي أُكرر لكم أهمية حضور هذا الإجتماع، أذكر لكم إنه جاء في الأحاديث أن من الواجب على رجال الشرطة أن يحضروا السجناء معهم إلى صلاة الجمعة ليشتركوا فيها، تحت مراقبتهم لئلاً يهربوا. أي أنه يجب إخراج السجين من سجنه، والإتيان به إلى هذه الصلاة الأسبوعية لكي يؤديها مع الجماعة، ويستمع إلى خطبتيها، ومن ثم يعاد إلى حيث كان.

والإمام الذي يؤم صلاة الجمعة، يجب أن يرتدي عمامة على رأسه، وهي لا تزيد عن شال صغير ذي طيَّتين أو ثلاث طيات، مثل عمامة الرسول صلى الله عليه وآله.

حفظ الله الحاج آقا رحيم أرباب الأصفهاني، ولعلَّ كثيرين منكم قد سمع به. إنه من الطراز الأول من علمائنا في الفقه والأصول والفلسفة والأدب العربي وشيء من الرياضيات القديمة، وكان من تلامذة الحكيم المعروف المرحوم جهانكيزخان القشقائي، وهو مثل أُستاذه، يضع على رأسه قبعة من الجلد، ولكنه لا يختلف في زيِّه، من حيث العبادة والجبة

والقباء، عن زي سائر العلماء، باستثناء تلك القبعة على رأسه. إنه من القائلين بوجوب صلاة الجمعة، وهو نفسه يؤمها في أصفهان، ولكن بما أن الناس أقل اهتماماً بهذه الصلاة، فإن الصلاة التي يقيمها لا تتميز بتلك الأبهة وذاك الجلال الذي يريده الإسلام. ولكنه في هذه الصلاة يرتدي عمامة صغيرة ذات طيّات قليلة.

أتذكر أني تشرفت بزيارته في فروردين من سنة ١٣٣٩ هـ.ش في أصفهان، ودار الحديث عن صلاة الجمعة، فكان يقول: لا أدري متى يزيل الشيعة عن أنفسهم عار ترك صلاة الجمعة، ويدرأوا عنا شماتة سائر الفرق الإسلامية التي تلومنا على تركنا صلاة الجمعة؟ وكان يتمنى أن تقام صلاة جمعة مهيبة في هذا المسجد الأعظم في قم.

ومن آداب الإمام الأخرى، أنه يلقي خطبته واقفاً وقد جاء في القرآن بهذا الشأن: ﴿وإذا رأوا تِجارةً أو لَهواً انفضُّوا إليها وتركُوكَ قائِماً قُل ما عِند اللَّهِ خيرٌ من اللهوِ ومِنَ التِّجارة واللَّهُ خيرُ الرازقين﴾[1] وهذا يشير إلى حكاية حصلت، وهي أنه عندما كان الرسول ﷺ واقفاً يلقي خطبة الجمعة ويتحدث إلى الناس، إذ ارتفع صوت طبل كانوا يدقون به كلما وردت السوق بضاعة، فخشي الناس أن يفوتهم الحصول على شيء منها، فأسرعوا متفرقين عن النبي. المقصود بعبارة «وتركوك قائماً» وهذا يعني أنه كان يلقي خطبته واقفاً. يقال: إن جلوس الخطيب بدعة ابتدعها معاوية.

وهناك تساؤل عما إذا كان يمكن أن يكون إمام الجمعة وخطيبها أكثر من شخص، أم يجب أن يقوم بهما شخص واحد. يقول الأكثرية: بل ربما كان هناك إجماع، على أن شخصاً واحداً يجب أن يخطب ويؤم الناس في الصلاة. بل إن جماعة يشترطون أن يكون إمام صلاة الجمعة خطيباً أيضاً. وقد ورد في الأحاديث تعبير «إمام يخطب».

---

(١) سورة الجمعة، آية: ١١.

من الآداب الأخرى هو أن يتكىء الخطيب أثناء الخطابة على سيف أو رمح أو عصا.

حديث عن الإمام السابع حول خطبة الجمعة:

بالإضافة إلى حمد الله والثناء عليه وذكر الرسول ﷺ وأئمة الهدى عليهم السلام وقراءة سورة من القرآن، على الخطيب أن يعظ، وأن يذكر، عند اللزوم، الأمور التي ينبغي أن يذكرها للمسلمين. أما من حيث ماهية تلك الأمور ولزومها، فقد ورد ما يلي:

«جاء في كتاب «وسائل الشيعة: ج ١ ص ٤٥٧، وضمن الأحاديث الخاصة بخطبة الجمعة، حديث منقول من كتاب «علل الشرائع وعيون أخبار الرضا» الذي يسنده إلى الفضل بن شاذان النيشابوري، وهو من أكابر رواتنا الثقات، عن الإمام الرضا عليه السلام يقول: «إنما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأن الجمعة مشهد عام» أي أن يوم الجمعة يوم اجتماع عام في الإسلام لعموم الناس، وعلى الجميع أن يحضروا هذا الاجتماع «فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم ويخبرهم بما يرد عليهم من الآفاق من الأحوال التي فيها المضرة والمنفعة» وذلك لأن على المسلمين أن يطلع بعضهم على أحوال بعضهم الآخر، أي أن يعلموا ماذا جرى خلال هذا الأسبوع على المسلمين في الجزائر مثلاً، أو في أية نقطة أخرى، من العالم.

أما من حيث وجوب إيراد خطبتين، وأن خطبة واحدة لا تكفي، وعن الفرق بينهما، فقد جاء في الحديث نفسه: «وإنما جعلت خطبتين لتكون واحدة للثناء على الله والتحميد والتقديس لله عز وجل، والأخرى للحوائج والأعذار والإنذار والدعاء لما يريد أن يعلمهم من أمره ونهيه وما فيه الصلاح والفساد». إلا أن صاحب «وسائل الشيعة» يقول: إن هذه الجهة لا ضرورة لها دائماً.

والليلة، بمناسبة البحث في الخطابة والمنبر والإشارة إلى أن لدينا في

الإسلام مادة، وأن هذه المادة تضع الخطابة في صلب الدين، رأيت أن أتناول ذلك. أما لماذا لا تلقى هذه الخطبة عند الشيعة، فذلك أمر آخر. أنا شخصياً من الذين لا يستطيعون أن يصدقوا بأن يكون لهذه الصلاة المباركة المهمة من الشروط والحدود الثقيلة ما يؤدي بالنتيجة إلى تركها عملياً.

الموعظة في الإسلام:

هنالك موضوع آخر هو موضوع الموعظة، فالموعظة تختلف عن الخطابة، فهذه صناعة ذات صبغة فنية، وهي تهدف إلى تحريك الإنفعالات والأحاسيس والعواطف بشكلٍ من الأشكال. أما الموعِظة فتهدف إلى تسكين الشهوات ومحاربة الأهواء النفسية، وهي أقرب إلى المنع والردع والتسكين والتخفيف في الحالات اللازمة لذلك.

إذا اعتبرنا هدف الخطابة مطلق الإقناع، عندئذٍ تكون الموعظة جزءاً منها. على كل حال تطلق لفظة الموعظة على الجمل والعبارات التي فيها ردع ومنع وتسكين للشهوات والغضب في الحالات اللازمة. يقول الراغب الأصفهاني: «الوعظ زجر مقترن بالتخويف». ثم ينقل عن الخليل بن أحمد اللغوي المعروف قوله: «إن الوعظ: هو التذكير بالخير فيما يرق له القلب».

إن منع الناس من اتباع الهوى والشهوة والربا والرياء، وتذكيرهم بالموت والقيامة وما يترتب على أعمال الدنيا من نتائج في الآخرة. هو الموعظة.

أما الخطابة فلها أقسام، فقد تكون حماسية تدعو للحرب، وقد تكون سياسية، أو قضائية، أو أخلاقية، أو دينية. فمرة يكون هدفها إثارة روح الحرب والشجاعة الحربية للإبلاء في ميدان المعركة، ومرة تكون لتعريف الناس بحقوقهم السياسية والاجتماعية. ومرة تكون لاستثارة شعور الرحمة والعطف فيهم، كالخطب التي يوردها أحياناً محامو الدفاع لاستجلاب عطف القضاة على المتهم أو المجرم قبل الحكم عليه، طلباً لتخفيف الحكم، وكالخطب التي يراد منها إيقاظ الروح الدينية والأخلاقية في الناس.

لماذا الوعظ رائج بيننا أكثر من الخطابة؟:

إن الوعظ رائج بيننا أكثر من الخطابة، على الرغم من أن الخطابة، كما أسلفت، كانت على أنواع متعددة في الإسلام. لعلَّ الذي مكن الوعظ من إيجاد هذه المكانة لنفسه عندنا والشبوع في أوساطنا، بحيث أنَّه يصبغ مجالسنا بصبغته، هو أن خطابة صلاة الجمعة التي يمكن أن تشمل أنواعاً من الخطابة، قد غدت مهجورة متروكة.

إن مجالس الوعظ السائدة بيننا الآن إن هي إلاّ بقايا المجالس التي ابتكرها المتصوفة. أي أن عقد مجلس يحضره عدد من الناس ويقوم فيه واعظ بوعظهم ويمحضهم النصح، كان على ما يظهر، من ابتكار المتصوفة، وكان أمراً حسناً، وراح الآخرون يعقدون المجالس على غرارهم، ولهذا نجد أن لدينا كتباً بعنوان «مجالس الوعظ» يعود تاريخها إلى قرون عديدة، مثل مجالس سعدي الباقية بين أيدينا، ومجالس مولانا، وغيرهما. كان هذا عملاً جيداً، ومن ثم أخذ الآخرون يقيمون مجالس مماثلة، كالشيعة في إقامتهم مجالس الرثاء والعزاء لسيد الشهداء، فأشاعوها، وما أحسن ما فعلوا.

أعتقد أنه بالنظر لكون مجالس الوعظ قد بدأت من المتصوفة. والتصوف مبني على الردع والمنع وزجر النفس وتهذيبها وتزكيتها، وهذا أقرب إلى الوعظ، فإن خطباءنا، وإن لم يكونوا من المتصوفة، فقد راحوا يسبغون على أنفسهم رداء الزهد وترك الدنيا ومبارزة الأهواء، ولذلك راحوا ينحون منحى الوعظ.

الوعظ والخطابة في نهج البلاغة:

في نهج البلاغة، الذي يضم قسماً من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، نجد أنواعاً من الخطب، وأنواعاً من المواعظ وأنواعاً من الخطب الحماسية والاجتماعية. الشيخ محمد عبده، مفتي مصر الكبير شرح نهج البلاغة شرحاً موجزاً ووضع له مقدمة، قال فيها: إن بعض المصادفات هيأت لي شيئاً من

التفرغ، قضيته في مطالعة نهج البلاغة، فوجدت فيه ألواناً من الخطب تأثرت بها أشد التأثر. كنت أجد نفسي أثناء المطالعة أخرج من مشهد لأدخل في آخر، وكانت المناظر دائمة التغير، فمرة كنت أرى مشهداً مجسماً لأناس يتراءون أمامي وقد لبسوا جلود السباع والنمور متهيئين للإنقضاض. ومرة كنت أجدني في حال تدفعني إلى ميادين الحرب أسفك دم الأعداء ويسفكون دمي. ثم أرى المشهد قد تغير وإذا بي أمام خطيب يسبغ على القلب اللين والرقة واللطافة والصفاء. ثم مرة أخرى يتبدل المنظر وإذا بكلام خطيب اجتماعي سياسي يدور على المصالح العامة. وفي موضع آخر كنت أخالني أرى مَلَكاً يمد يده من العالم الأعلى يريد أن يجذب إليه الناس جميعاً.

نعم، هكذا هو نهج البلاغة، فيه أنواع الكلام وألوان من الخطابة. فيه الموعظة، وفيه التوحيد والمعرفة، وفيه الخطبة السياسية، والاجتماعية. وكمثال على ذلك أورد نموذجاً قصيراً من خطبة حماسية.

قبيل التقاء جيشي علي ومعاوية في صفين، أُخبِرَ عليٌّ بأن معاوية قد سبقه إلى شريعة الماء واستولى عليها، وإن جيش علي في ضيق من قلة الماء، وطلب أصحاب علي عليه السلام منه أن يأذن لهم ببدء الحرب حتى يجلوا جيش معاوية عن الماء. فقال الإمام: كلا، اصبروا لعلنا نحل الأمر بالتفاوض. وبعث برسالة إلى معاوية يقول فيها: إننا أتينا لعلنا نقدر على حل الأمر بغير اللجوء إلى السلاح، بالتفاوض والمذاكرة، ولكنك أسرعت إلى قطع الماء عن عساكرنا، فأمر بفتح الطريق إلى الماء. إلاّ أن معاوية رفض ذلك ورأى أنه كان أحسن حظاً من علي. غير أن عمرو بن العاص مستشاره قال له: إن علياً لصادق فأمر بما يريد. ثم إن علياً لن يرتضي لجنده العطش. فرفض معاوية مشورته. وبعد تبادل عدد من الكتب بينهما، لم يجد علي بداً من أن يأمر جنده بإجلاء جند معاوية عن الماء.

في مثل هذا الموقف لا بدَّ من استثارة الدماء حارة وبعث الغيرة والحمية في النفوس. جاء الإمام ووقف أمام صفوف الجيش، وببضع جمل

استطاع أن يستنفر في نفوسهم الثورة والفورة بحيث إنهم لم يطل بهم الأمر حتى أجلوا جيش معاوية عن شريعة الماء. إنني كلما أقرأ تلك الجمل تعتري جسمي قشعريرة. يقول: «قد استطعموكم القتال» أي إن الجماعة قد تقدموا عليكم، وكالجائع الذي يسهم بالطعام، يريدون قتالكم. «فأقروا على مذلة وتأخير محلة أو رووا السيوف من الدماء ترووا من الماء» ليس أمامكم غير طريقين: إما أن تركنوا إلى هذه الذلة والتأخر وتخنعوا لهما، وإما أن تسقوا سيوفكم من دماء هؤلاء لترووا عطشكم بالماء. «فإن الحياة في موتكم قاهرين، وإن الموت في حياتكم مقهورين» حياتكم هي أن تموتوا غالبين وقاهرين ومنتصرين، وموتكم هو أن تحيوا مقهورين أذلة مغلوبين على أمركم.

هذه الجمل الأربع أثارت حمية الجند، ولم يمض زمان حتى دُفع أصحاب معاوية عن موارد الماء، واستقر أصحاب علي عليه السلام عليها.

وإني ذاكر لكم شيئاً من خطب الحسين بن علي عليه السلام كنموذج للخطابة في الإسلام. إننا وإن لم تكن لدينا خطب الجمعة إلاّ إننا ببركات الحسين عليه السلام نملك مجالس ومنابر. إن الخطابة موجودة في سائر الدول الإسلامية، إلاّ أن ما لدينا من الخطابة مبني على أساس إحياء ذكرى الحسين بن علي عليه السلام.

الخطب الحسينية:

كان أبو عبد الله الحسين مثالاً لأبيه العظيم من جميع الوجوه، ومنها الخطابة. إلاّ أن الفرصة القصيرة التي أُتيحت لأبيه أيام خلافته حيث أقام للبلاغة صرحها ووضع لها نهجها، لم تتح للحسين. الفرصة الوحيدة التي أُتيحت له كانت خلال رحلته القصيرة من مكة إلى كربلاء، وخلال الأيام الثمانية التي مكثها فيها، حيث استبان جوهر الحسين بن علي ومعدنه، كما إن الخطب القليلة التي وصلتنا عنه، كان معظمها قد أُلقيَ خلال هذه الفترة، وهي على غرار خطب أبيه علي عليه السلام تموج فيها الروح والمعاني ذاتها.

كان الإمام علي عليه السلام قد قال: «وإنَّا لأُمراء الكلام وفينا تنشَّبتْ عروقه وعلينا تَهَدَّلت غصونه».

إن الخطبة الأولى التي ألقاها الحسين بن علي جاءت في منتهى البلاغة والشجاعة وبعد النظر والإيمان بالغيب، وهي تلك التي ألقاها عند عزمه على الرحيل إلى كربلاء، فأعلن فيها عزمه القاطع على ذلك، وحث الذين يؤيدونه في الفكر والعقيدة والعزم على اللحاق به: «خُطَّ الموتُ على ولد آدم مخط القلادة على جيد الفتاة، وما أَوْلَهَني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف. . .» إلى أن قال: «من كان باذلاً فينا مهجته مُوَطِّناً على لقاء الله نفسه فليرحل معنا فإني راحل مصبحاً إن شاء الله».

﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾:

تحدثت فيما سبق عن ارتباط الخطابة بالإسلام ومناحي التغيير الذي أوجده الإسلام في الخطابة. ثم تحدثت عن الشريعة الإسلامية التي جعلت الخطابة في بعض المواضع جزءاً من الشعائر حيث تطرقت إلى صلاة الجمعة. كل ذلك كان للقول بأنه إذا أردنا الكلام على الخطابة والمنبر، أي واحدة من أعظم آثار فاجعة عاشوراء، وأعظم ظاهرة إجتماعية موجودة تسببت عن تلك الفاجعة، لكان علينا أن نتطرق إلى كل ما تطرقنا إليه، وعلى الأخص موضوع خطبة الجمعة والمراسم التي ترافقها، وذلك لكي أقترح، ونحن بصدد الكلام عن الخطابة في هذه الليلة أيضاً، أن نقيم تلك المراسم التي ذكرت بخصوص خطبة الجمعة.

ارتباط الخطابة عند الشيعة بفاجعة عاشوراء:

ذكرت من قبل إن الخطابة والمنبر في بلادنا وليدا فاجعة عاشوراء، فكيف؟ لقد ثار الإمام الحسين عليه السلام في زمانه على واقع فاسد كان يلقي بكلكله المقيت على الأمة. واستشهد على الصورة التي عرفناها. وهناك أحاديث تروى بشأن إقامة العزاء للإمام، وهي مما لا يمكن أن ينكرها شيعي

المذهب، أي أنها من الأمور المسلَّم بها عند الشيعة. وقد وردت عن الأئمة الأطهار توصيات وتوكيدات على إحياء سنّة عاشوراء، كما طلب من الشعراء على وجه الخصوص أن يقولوا الشعر بهذه المناسبة لكي يحركوا مشاعر الناس وأحاسيسهم، وقد قيل بالتقديس لأولئك الذين يتأثرون بإقامة شعائر عاشوراء ويذرفون الدموع، وهناك أحاديث كثيرة عن ثواب البكاء على سيد الشهداء عليه السلام. إلاّ أنني لا أريد أن أذكر تلك الأحاديث الآن، ولكن الذي أريد قوله هو إن الفرد الشيعي لا يشك أبداً في وجود ذلك في مذهبنا.

هنا موضوعان لا بدَّ من طرحهما، الأول: ما هي فلسفة قيام الحسين عليه السلام؟ لماذا ثار؟ ما هي دوافع ثورته؟ والثاني: ما الفلسفة في حث أئمة الهدى على ضرورة إحياء ذكرى فاجعة ثورة الحسين والإبقاء عليها حية نابضة لا تنسى؟ ما فلسفة سنَّة إبقاء عاشوراء حية في حياتنا وضمائرنا؟.

في عقيدتنا نحن الشيعة لا تشريع بغير حكمة وفلسفة. فينبغي أن يتوضح هذان الأمران، فإذا اتضحا يتضح معهما عظمة هذا الشعار والأمر بإيحائه، ومدى ما ينبغي أن نستفيده من فاجعة عاشوراء وما وردنا بحقها من تعليمات.

أما السؤال عن سبب قيام الحسين، فيمكن القول بأن هناك تفسيرات ثلاثة لذلك:

- **الأول**: هو أن نقول إن نهضته كانت نهضة عادية، وإنها كانت تستهدف منفعة شخصية وهذا تفسير لا يقول به أي مسلم ولا يرتضيه، ويفنده التاريخ بكل حوادثه.

- **والثاني**: هو التفسير الذي يخطر للكثير من العامة، والقائل بأنَّ الحسين قد استشهد لكي تغفر ذنوب الأمة، أي أن شهادته تعتبر كفارة عن ذنوب الأمة. وهذا شبيه بالعقيدة المسيحية الخاصة بالمسيح عليه السلام، وهي أن المسيح قد صلب ليفتدي خطايا رعيته. وهذا يعني أن للذنوب والخطايا آثارها وإنها تصيب الإنسان في الآخرة. ولهذا فقد استشهد الحسين ليزيل آثار

الذنوب عن الأمة يوم القيامة، وليهب الحرية للناس من هذا الطريق. وإذا جارينا هذا المعتقد نكون كمن يقول إن الحسين عليه السلام رأى أن أمثال يزيد وابن زياد والشمر وسنان موجودون، إلاّ أن عددهم قليل، فأراد أن يفعل شيئاً يزيد من أعدادهم، أراد أن ينشىء مدرسة حتى يكثر أمثال هؤلاء فيما بعد، أي أنه افتتح مدرسة لإنتاج نماذج من أمثال يزيد وابن زياد ـ إن هذا الطراز من التفكير وهذا الضرب من التفسير خطر جداً. فلكي نقضي على أي أثر لثورة الحسين، ولكي نقف في وجه تحقق الهدف الذي توخاه الحسين، ولكي نلغي الأوامر الصادرة بإقامة العزاء للحسين والحكمة في ذلك، لا نجد وسيلة خيراً من هذا الطراز من التفسير والتعليل. ثقوا أن واحدة من العلل (نعم، فهناك علل أخرى لها جانبها القومي والعنصري) التي تجعلنا نحن الإيرانيين على هذا القدر من اللامبالاة في العمل، هي أنهم فسروا لنا فلسفة نهضة الحسين تفسيراً معوجاً. لقد فسروها لنا بحيث أن النتيجة كانت هذا الذي نراه اليوم. لقد قال زيد بن علي بن الحسين عليه السلام في المرجئة (وهم طائفة كانت ترى أن الإيمان وحده يكفي وأن العمل لا تأثير له في سعادة الإنسان، فإذا كانت عقيدة الإنسان صحيحة، فإن الله يغفر للإنسان مهما يكن عمله سيئاً: «هؤلاء أطمعوا الفساق في عفو الله» أي أنهم عملوا عملاً جعل الفاسق يجرأ على الطمع في مغفرة الله. كانت هذه عقيدة المرجئة يومذاك، وكانت عقيدة الشيعة على الطرف النقيض من ذلك يومذاك أيضاً، ولكنهم اليوم يقولون ما كان المرجئة يقولونه قديماً. لقد كانت عقيدة الشيعة تسير على هدى القرآن ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾[1] فالإيمان والعمل الصالح كلاهما لازمان.

ـ **أما التفسير الثالث**: فهو إن الحالة في العالم الإسلامي كانت قد وصلت حداً بحيث إن الحسين عليه السلام وجد أنَّ من واجبه أن يثور، وكان يرى أنَّ الحفاظ على الإسلام يستدعي قيامه. لقد كان قيامه في سبيل الحق

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥.

والحقيقة. لم يكن خلافه مع حاكم عصره على مقام الخلافة ومن أحق به. بل كان اختلافاً جذرياً وأساسياً، ولو كان شخص آخر في دست الحكم غير يزيد ويقوم بما كان يزيد يقوم به، لما توانى الحسين عن الثورة عليه، سواء أعامل الحسين بالحسنى أم لم يعامله. ولو أنَّ الحسين لم يتعرض ليزيد وأصحابه وأعوانه في أعمالهم وأسبغ عليها المشروعية لأسرع هؤلاء إلى مده بكل عون وإلى إعطائه كل ما يشاء، فحتى لو أراد ملك الحجاز واليمن، أو حكومة العراق، أو خراسان، لما توانوا عن تلبية طلبه، بل لو أراد حكماً مطلقاً لنفسه بأنَّ يرسل لهم من الخراج ما يشاء، وأن يستبقي ما يشاء، دون أن يعترضه أحد منهم، لما تخلفوا كذلك عن القبول. لقد كانت حرب الحسين حرب عقيدة وسلوك. كان الإيمان في خطر، كان صراعاً بين الحق والباطل. لقد وضع الحسين كل ذلك في بضع كلمات في إحدى خطبه التي ألقاها وهو في الطريق إلى كربلاء (والظاهر أنَّ هذه كانت عندما صادفوا الحر وأصحابه في طريقهم، ولذلك فإن الخطاب موجه إلى الجميع): «ألاَ ترون إلى الحق لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه ليرغب المؤمن في لقاء ربه محقاً» إن في ظروف كهذه يكون المؤمن محقاً في أن يطلب لقاء الله بالاستشهاد في سبيل إحقاق الحق. إنه لم يقل «ليرغب الإمام» ولا «ليرغب الحسين» بل قال «ليرغب المؤمن» بمعنى إن من واجب كل مؤمن يرى تلك الظروف والأحوال أن يفضل الموت على الحياة. إن كل مسلم، من حيث كونه مسلماً، يجب عليه إذا رأى الحق لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه، أن يثور وأن يستعد للشهادة.

هذه هي التفسيرات الثلاثة، الأول هو الذي يقول به عدد من أعداء الحسين، والآخر ذلك الذي يورده بعض محبيه الجهلاء، وهو أخطر بكثير من تفسير أعدائه وأشد ضلالاً، وأبعد عن روح الحسين بن علي، والثالث هو التفسير الذي قال به الحسين نفسه، وهو أنه قام في سبيل الحق.

أما القسم الثاني عن سبب التوكيد الكثير على ضرورة إقامة مجالس

العزاء الحسينية، فإنه السبب الذي ذكرناه من قبل، وهو أن الحسين لم يتقدم للإستشهاد ولمنفعة شخصية، ولا لافتداء ذنوب الأمة، بل قتل في سبيل الحق، في صراعه مع الباطل، فأراد أئمة الهدى عليهم السلام أن يظل مبدأ الحسين باقياً أبد الدهر، فشهادة الحسين مدرسة ستبقى دائماً تعلّم كيفية صراع الحق مع الباطل، وإلاً فما نفع بكائنا عليه، ثم يذهب كل منا إلى حال سبيله؟ وما عسى أن تكون فائدة ذلك لنا؟ لقد أراد أئمة الدين أن يظل استشهاد الحسين مذهباً ومشعلاً دائم الاتقاد، ومصباحاً من مصابيح الحق، وحب الحقيقة والبحث عنها، إنه نداء من طلب الحق وأراد الحرية، لقد سعوا أن يبقى هذا المنار، منار الحرية ومنار الكفاح ضد الظلم، شمّاخاً نيراً. إن صدور هذه التعليمات في عهد الأئمة الأطهار أنفسهم كان سبباً في إيجاد حركة حية وفعالة وثورية، فظهر الكميت الأسدي، ودعبل الخزاعي. أتعلمون من هو دعبل الخزاعي؟ ومن هو الكميت الأسدي؟ إنهما إثنان من قرّاء مجالس التعزية الحسينية، ولكن لا كقراءتي أنا. إنهما شاعران راثيان، ولكن لا كمراثي محتشم وغيره. بودي لو أنكم تستطيعون أن تقارنوا بين شعر دعبل الخزاعي والكميت الأسدي، وابن الرومي، وأبي فراس الحمداني مع شعر محتشم، هذا الذي أخذوا يرونه في الأحلام، لتروا أين هذا من أولئك. أولئك يكشفون عن مدرسة الحسين. الكميت بشعره كان أشد على بني أمية من جيش لجب. من كان الكميت؟ كان مجرد قارىء شعر على الحسين. وأي قارىء وأي شعر! لم يكن ممن يرددون بضعة أبيات يتناولون لقاءها أجورهم ويمضون. . كان يقول شعراً يهز المشاعر هزاً ويهز عروش الطغاة هزاً أيضاً.

عبد الله بن الحسن بن علي، المعروف بعبد الله المحض، تأثر بشعر الكميت، فأراد أن يصله على ذلك الشعر النابض، فأتاه بسند ملكية مزرعته، ولكن الكميت رفض ذلك قائلاً: إنه يقول الشعر في رثاء الحسين، وفي سبيل الله، فلا يمكن أن يتقاضى لقاء ذلك أجراً. ولكنه اضطر إلى قبولها بسبب إلحاح عبد الله. وبعد فترة جاء إلى عبد الله بن الحسن بن علي وقال له: لي إليك حاجة أتقضيها لي؟ فقال: قل فهي مقضية، فقال: بل أريد أن تتعهد

بقضائها أولاً، فوعده ولعله أقسم، عندئذٍ أخرج الكميت سند المزرعة وأعاده إليه وقال: لن أستطيع قبول هذا منك.

وفي مناسبة أخرى جمع له بنو هاشم بعض المال، ولكنهم عجزوا عن حمله على قبوله، وقال: يستحيل علي قبول ذلك.

ولكم عانى هذا الرجل بسبب قوله الشعر في رثاء الحسين، ولكم عُذّب حتى قتل شر قتلة. فقد قبضوا عليه في بيت يوسف بن عمر الثقفي، حاكم الكوفة يومئذٍ، وانهال عليه ثمانية بسيوفهم، وكان آخر ما قال: «اللهم آل محمد، اللهم آل محمد».

أما دعبل بن علي الخزاعي، فلعلكم تعرفونه. كان يقول: «لي ثلاثون سنة أحمل خشبتي على كتفي ما أجد من يطلبني عليها» انظروا إلى قيمة هذين الشاعرين الأدبية في رثائهما، وقد صنعهما أئمة الدين. لم يكونا سوى شاعرين يقرآن المراثي، وينظمان المراثي، ولكن ليس كتلك المراثي التي تقول «عمة أنا غريب..» ما أعظم الشعر الذي قالاه في الحماسة، وفي الرثاء. إن قصيدة واحدة كانت تفوق أثراً سلسلة من المقالات يمكن أن يكتبها سياسي ثوري. إنهما استطاعا تحت مظلة رثاء سيد الشهداء أن يوجها ألذع النقد إلى بني أمية وبني العباس، وما أقسى ما أصابهما من جراء ذلك!

إنكم تسمعون أن المتوكل قد أمر بإغراق قبر الحسين، ومنع الناس من زيارة قبره وأن تقطع يد من يزوره، وأن يفعل كذا وكذا بمن يذكر اسم الحسين على لسانه. ولعلكم تظنون أن المتوكل هذا كان أسير عقدة نفسية، وأنه كان يحمل حقداً وعداءً لا منطقياً للحسين. كلا. لم يكن الأمر كذلك. إنما كان اسم الحسين بن علي يومذاك يقض مضجع المتوكل على أثر توصيات أئمة الدين بإحياء ذكراه ويعقد مجالس العزاء، وعلى أثر ظهور شعراء أمثال الكميت ودعبل، مما كان يحرق آباء المتوكل وأجداده. كان يرى أن كل واحد من هؤلاء يعدل جيشاً يقف ضده. كان يحس أن اسم الحسين ميتاً ليس أقل إزعاجاً له ولأمثاله من الحسين حياً. إن أئمة الدين، بوصاياهم

تلك، حالوا دون اندراس اسم الحسين وموته بل أبقوه حياً في الفكرة، والمثال، والعقيدة، والدعوة لمقارعة الظلم. وكان المتوكل قد حسب لكل هذا حسابه، فتعلل بأنَّه قد يستطيع أن يمحو هذا الفكر، وهذا المثال، وهذا الذكر من الوجود. وفيما عدا ذلك فإنه كان رجلاً عاقلاً، بل ويميل إلى التدين، ولم يكن يحمل عقدة نفسية شخصية نحو الحسين بن علي. ولكنه كان يرى أن الحسين، بهذه المراثي والمجالس قد أصبح مدرسة قائمة بذاتها بحيث أن المتوكل لا يستطيع أن يكون المتوكل.

وهنالك قصص أخرى. ولو تصدى أحد لجمع المراثي لرأى أنها ما بقيت تحت توجيه الأئمة، قد لعبت دوراً كبيراً في المجتمع يدعو إلى الإعجاب. فلو أدركنا هذين الأمرين ـ ويجب أن ندركهما ـ لأمكن الإستفادة من مجالس العزاء هذه على أفضل وجه.

لا بدَّ لي هنا أن أقول إنه على الرغم من وجود بعض النواقص في هذه المجالس، فإن من حسن الحظ أن الناس ما زالوا يحملون مشاعر وإحساسات طاهرة حقيقية نحو سيد الشهداء عليه السلام. هنالك أشخاص لا شك في حسن نيتهم، ولكنهم عندما يرون أن هناك أفراداً يسيئون استغلال الوضع، يطالبون بإلغاء هذه الشعائر إلغاءً كلياً. يقولون: إن الناس يبكون لأنهم قد سمعوا أن ذنوبهم تمحى بتلك الدموع، وإلاَّ لما بكوا. كلا، أيها الأخ، هذا خطأ، والحقيقة ليست هكذا. كيف يمكن إبكاء الناس بالطمع؟ البكاء انفعال، ولا يبكي الإنسان ما لم يتأثر، فإما أن يكون شديد الحزن، أو شديد الفرح. إن في شعبنا، في الحقيقة، مشاعر صادقة نحو سيد الشهداء. إنهم يحبونه ويعشقونه، ويبكون عليه بحرقة وألم. إن أطناناً من الدموع تسكب عليه في شهري محرم وصفر، وكذلك في غير محرم وصفر. فلولا الحزن، ولولا الأسى، ولولا العشق، ولولا التأثر، لما كان بكاء. إن لهذه المشاعر ثمناً وثمناً كبيراً. أما كوننا لم نستفد من ذلك كما ينبغي فأمر آخر.

إن لدينا أشياء كثيرة لم نستفد منها كما ينبغي. لدينا نهر الكارون الذي

لم نستفد منه. فهل نقول: إن هذا النهر لا فائدة منه؟ كان نفطنا تحت الأرض قروناً عديدة دون أن نستفيد منه، أفنقول إنه لا شيء؟ هناك آلاف أخرى من أنواع المعادن مدفونة في هذا البلد لم نستفد منها بعد.

وهذه تشريعات ديننا، لماذا لا نتبعها؟ وإنها لتشريعات صالحة يجب أن نستفيد منها.

على كل حال، إنَّ هذه الخطابة والمنبر الشائعين عندنا، وليدا فاجعة كربلاء التي أوصى الأئمة والعلماء بإحيائها من خلال إقامة مجالس العزاء لسيد الشهداء الحسين عليه السلام وهي باقية ببركة سيد الشهداء. قال العقلاء المدركون والمتدينون: إنه ما دامت هناك مجالس تعقد باسم سيد الشهداء عليه السلام، وما دام الناس يجتمعون باسم الحسين، فلماذا لا نستغل هذه الحالة لإحياء مبدأ آخر؟ لماذا لا نحقق هذا المبدأ الآخر من خلال ذلك؟ وهذا المبدأ، هذه الفريضة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولهذا أصبح للحسين كرسيان: كرسي للرثاء والتعزية، كرسي إبراز المشاعر نحو المظلوم وضد الظالم، والذي لو أجرى على وجهه الصحيح لكان ذا أثر عظيم، والكرسي الآخر كرسي النهي عن المنكر والأمر بالمعروف. إننا في هذا البلد نعرض كل أمر بمعروف ونهي عن منكر مقروناً باسم الحسين المقدس. وإنها لسنّة حسنة هذه التي استنوها عندما جعلوا كرسي الحسين بن علي هو كرسي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتعليم أصول الدين وفروعه. لقد استفادوا من المشاعر الصادقة التي يحملها الناس تجاه الحسين بن علي عليه السلام.

إن الناس يتجمعون باسم الحسين أكثر من تجمعهم بأي اسم آخر، وإنها لسنة حسنة هذه التي استنوها. أما نوع العمل الذي يمكن تحقيقه بهذه الوسيلة فأمره يعود إلى ما للخطيب من مكانة وكفاءة. إن له أن يشرح أصول العقائد، أو أن يفسر معالم الدين، أو أن يعظ فيعرف الناس بالحلال والحرام، يوضح المصالح الدينية والدنيوية. إن الناس مستعدون لسماع ذلك ببركة الحسين بن علي، إنما القضية تقع على عاتق الخطيب ولياقته في تبيان هذه الحقائق.

فما دام الأمر كذلك، فلا بد أن نقلِّب وجوه الرأي في هذه القضية لإصلاح نواقصها، سواء من حيث قراءة المراثي أو من حيث إرشاد الناس وهدايتهم.

ضرورة إصلاح قراءة المراثي:

من الأمور الأساسية التي يجب أن ينتبه لها قراء المراثي هو فلسفة نهضة الحسين وفلسفة تعاليم الأئمة الأطهار بخصوص إقامة مجالس العزاء، فإنهم لا يقولوا شيئاً عن هوى. عليهم أن يشرحوا للناس فلسفة النهضة الحسينية وكذلك فلسفة إقامة هذه المجالس. عليهم أن يكرروا ذلك، لا مرة أو مرتين، بل مراراً ومراراً، فإن ذلك يجب أن لا ينقطع عن آذان الناس. ولا بدَّ أن يكون الخطباء من التبصر بحيث يستطيعون أن يذكروا حقائق النهضة الحسينية، لا أن يقصروا معلوماتهم على فصول معركة كربلاء من ناحية حربية، إن أن يقتصروا في تلك المعلومات على «لسان الذاكرين» أو «صدر الواعظين» يقصدون إنهم يتلقفونها بعض من أفواه بعض، فإذا سئلوا: ما مصدر ما كان يقوله فلان؟ فيكون الجواب: مصدره لسان الذاكرين، أو صدر الواعظين، أي من الأفواه، لا من الكتب. وهناك كثير من القصص بهذا الشأن، ولولا خوفي من الإطالة لذكرت بعضها لأبين لكم كيف أن كذبة يضعها أحدهم تنتشر وتروج وتنتقل من هذا إلى ذاك، ومن مدينة إلى ثانية ومن منطقة إلى أخرى. إن القضايا التاريخية ينبغي أن تؤخذ من الكتب المعتبرة لمؤرخين موثوق بهم.

هذا آيتي، مؤرخ من مؤرخي صدر الإسلام. وإني أستطيع بكل جرأة أن أقول: إننا لا نملك في طهران، بل وفي كل البلاد، من هو أكثر تضلعاً وإحاطة بتاريخ القرن الأول للإسلام من آيتي. ما من أحد غيره له إحاطة تامة بدقائق هذه الحقبة من التاريخ. إنه واسع التمكن من جميع النصوص التاريخية المتعلقة بهذه الفترة بتفاصيلها ودقائقها، فلو سألته عن معركة بدر مثلاً لذكر لك أسماء كل فرد اشترك فيها، بل قد يذكر لك أحياناً اسم أبيه

وأمه وأسلافه أيضاً. إن ما يقوله هذا الإنسان سند وحجة. أنتم أبناء طهران لم تتعوّدوا على سماع كلام مسنود معنعن، فما العمل؟ إن آخر كتاب ألفه آيتي وطبع في مطبعة جامعة طهران كتاب في تاريخ الأندلس وبالعنوان نفسه، وهو كتاب جيد جداً، يدور حول حدث إسلامي كبير نشعر أننا نحن المسلمون، وعلى الأخص الايرانيون، مقصّرون بإزاء هذا الموضوع. خذوا هذا الكتاب واقرأوه.

وعليه، يجب ذكر فلسفة النهضة الحسينية ذكراً متكرراً على المنابر، وكذلك فلسفة المنابر الحسينية، لكي يتحقق ما أوصى به الإمام زين العابدين والإمام الباقر والإمام الصادق عليهم السلام، ولكي يكون هناك أمثال الكميت ودعبل الخزاعي فينشدون المراثي والتعازي. ينبغي ألاّ يحدث ما يطفىء أوار مشاعر الناس بهذا الخصوص، بل يجب تأجيج هذه الأوار. يجب القيام بما يزيد من رغبة الناس وتعلقهم بالحق، ومن كرههم للباطل ونفورهم منه. إن الصراع بين الحق والباطل دائم في الدنيا، ولا يعني هذا إنه يجب أن يكون هناك دائماً أناس مثل ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي والحسين. أقصد إن الحق كان دائماً يقف في وجه الباطل، وأن المجتمع على مفترق الطرق بين الحق والباطل، هذا هو القسم الأول، أي مجالس الرثاء.

ضرورة إصلاح طريقة الأمر بالمعروف:

أما القسم الثاني، أعني الإرشاد والهداية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فما الذي يجب عمله؟

في نظري يجب تطبيق تلك التعليمات الواردة بخصوص خطبة الجمعة، والتي سبق أن ذكرت بشأنها الحديث الوارد عن الإمام الرضا عليه السلام لأنها تعليمات شاملة، فما دمنا لا نقيم صلاة الجمعة، فلا يمكن أن نستفيد من تلك التعليمات في خطبة الجمعة، ولكننا على الأقل نستطيع أن نطبق تلك التعليمات على المنابر الحسينية المباركة القائمة.

وظائف الخطيب الواعظ:

إن الرواية التي سبق ذكرها عن الإمام الرضا عليه السلام تقسم وظيفة الخطيب إلى ثلاثة أقسام، وقد جاء في القسم الأول: «إنما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأن الجمعة مشهد عام فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية».

الموعظة:

إن واحدة من وظائف الخطابة والمنبر هي الموعظة، والموعظة كما سبق أن قلت، كلام يهب القلوب اللين والرقة، ويزيل القسوة منها، ويخفض حدة الغضب والشهوة، ويسكّن أهواء النفس، ويصقل القلب ويمنحه الشفافية والصفاء. فما من أحد ليست به حاجة إلى الوعظ، وما من مجتمع غني عن الموعظة، ولا تؤثر الموعظة الحقة الصادقة في القلب إلاّ عن طريق الدين. إنها مواعظ الدين التي تسم القلوب بآثارها فتخشع وتخضع. وبديهي أنه إذا كان الوعظ يجري على لسان الدين، فإن الواعظ نفسه يجب أن يكون متأثراً بما يقول، فيعظ من أعماق قلبه.

ما من شخص غني عن الموعظة. قد يكون شخص في غنى عن علم شخص آخر، ولكنه لا يكون في غنى عن موعظته، وذلك لأن المعرفة شيء، والتذكر والوقوع تحت تأثير أقوال واعظ مؤمن شيء آخر. يقال: إن علياً عليه السلام كان يطلب من أحد أصحابه قائلاً: «عظني»، وكان يقول: إن في السماع أثراً لا يوجد في المعرفة.

ينبغي أن تقوم مجموعة من الناس لائقة ومؤهلة بوعظ الناس، وتذكيرهم بالله، وإخراجهم من غفلتهم عن الموت، وإطلاعهم على نتائج آثامهم وذنوبهم، فيحدثونهم عن القبر وعذابه، ويوم القيامة وأهواله، ويوجهونهم نحو العدل الإلهي والعمل الصالح، هذا أمر لازم وضروري، والمجتمع دائم الحاجة إلى ذلك، كان عندنا في الماضي وعّاظ جيدون،

وكذلك عندنا في الحاضر، وكلما ازداد عدد الوعاظ المجيدين الجامعين للشروط كان ذلك أفضل. وهذا ما يجب تحقيقه في الخطابة والمنابر.

عرض المصالح:

والقسم الثاني جاء في قوله: «وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم». أي إن الخطيب يقوم بإفهام الناس ما يصلح لهم في دينهم ودنياهم، وما الذي يجب أن يقوموا به ليكون خيراً لهم في الدنيا والآخرة.

هذا عمل كبير، وهو أصعب من الوعظ بكثير. إنَّ من كان على شيء من صفاء الضمير والإيمان وعلى معرفة بعدد من المواعظ يستطيع أن يعظ وأن يكون مفيداً في وعظه. وإذا كان الواعظ نفسه مخلصاً ملتزماً بمضمون عظته فإن مجرد تكرار أقوال عظمائنا يكفي. ولكن إذا أراد الشخص أن يخوض في مصالح الناس الدنيوية والآخروية العليا، فيعرفهم بمصالحهم تلك، فالأمر ليس بتلك السهولة.

هنالك مشكلان في هذا الموضوع. الأول هو أنه يحتاج إلى علم وسعة إطلاع كبيرين. والثاني هو أنه يحتاج إلى إخلاص شديد بحيث إنه يطلع الناس على ما يراه حقاً من مصالح دنياهم وآخرتهم. ويكون هو نفسه مؤتمراً بما يأمرهم به، منتهياً عما ينهاهم عنه، فإن من نصب نفسه للناس إماماً ينبغي أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره.

المعرفة الدينية والمعرفة الاجتماعية:

فمن حيث العلم والمعرفة: لا بدَّ أن يكون علمه بالمباني الدينية كافياً، ولابدَّ أن تكون معرفته بالإسلام كاملة، مطلعاً على روح التعاليم الإسلامية. عليه أن يعرف ظاهر الإسلام، وباطن الإسلام، وقشور الإسلام، ولباب الإسلام، كلاً في مكانه وموضعه، لكي يعرف ما معنى المصلحة الدينية. ثم إن مجرد معرفة الدين لا تكفي لتبيان المصالح، بل عليه أن يعرف المجتمع، وأن يطلع على أوضاع الدنيا، وعلى ما يجري فيها، ليدرك أين مصلحة

المجتمع الإسلامي اليوم، في قبال ما يجري حواليه في المجتمعات الأخرى، فيضع الناس أمام مجريات الأمور وما تقتضيه المصلحة.

يؤسفني أن أقول: إننا ضعفاء في هذه الناحية، وما كنا كذلك من حيث الوعظ، أو إننا لم نكن ضعفاء كثيراً في الوعظ. ولكننا في هذه الناحية ضعفاء جداً. إن إطلاعنا على ما ينبغي قليل. ولهذا فإن لكلام الإمام الرضا عليه السلام أهمية كبيرة، حيث قال: «وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم».
إن من يقصر مطالعاته على بضعة كتب معينة، كالفقه مثلاً، أو الآداب أو الفلسفة أو غيرها، ويعيش منزوياً في إحدى المدارس، لا يستطيع أن يفهم ما يجري في المجتمع وما يجب عمله. إن القابع في زاوية مدرسته لا يستطيع أن يشخص مصالح المجتمع، إذ يلزمه الإطلاع على الأوضاع الجارية والمتغيرة في العالم، ويحتاج إلى حس نافذ ينذره بما ينتظر حدوثه في المستقبل فيتهيأ له حتى يقود المجتمع عبره بأمان، فالهداية بغير القدرة على التنبؤ مستحيلة.

ما الهداية:

ما المقصود بالهداية؟ الهداية تعني الإرشاد إلى الطريق القويم. فهذه قافلة تسير نحو مقصد لها، فتسأل شخصاً عن الطريق إلى المكان المقصود، فيدلها هذا عليه، قائلاً: اذهبوا من هنا، أو من هناك. هذه هي الهداية إلى الطريق. فمن القادر على أن يهدي تلك القافلة؟ طبعاً ذاك الذي يعرف وجهة القافلة ومسيرها مع جغرافية المكان المقصود وجغرافية المكان الذي هم فيه أيضاً. والمجتمع كالقافلة الدائمة الحركة، فلا بدَّ من معرفة كيفية قيادتها، فالسائق الذي يجلس خلف مقود السيارة ليقودها، لا بدَّ أن يمسك مقود السيارة بيديه، وأن يكون المحرك تحت إمرته، يوقفه حيث يقتضي، أو يزيد من سرعته حيث ينبغي، ويدير المقود هنا، ويبدل عجلة السرعة هناك يضغط الكابح مرة، فهذه كلها لازمة في قيادة السيارة وهدايتها. وأمثال هذه أيضاً لازمة في هداية المجتمع، كل منها في وقته المعين. وهذا هو معرفة مصلحة المجتمع، وبغير هذا لا يكون أحد قادراً حقاً على هداية المجتمع وإصلاحه.

متى يمكننا أن نكون هداة للمجتمع؟ عندما نكون قد عرفنا كل ذلك، وأدركنا موقع كل منها، متى يكبح جماح المجتمع، ومتى ندير مقوده. إن المجتمع يتحرك، وتجري فيه تحولات، قد يكون بعضها تحولاً كبيراً في المجتمع، وقد يصل المجتمع إلى منعطف فتجب هدايته في اجتيازه. إن ما طرأ من جديد، من مدينة جديدة، ومن مسالك مختلفة متفاوتة، ومن ضروب الأفكار، قد وضع المجتمع على منعطف وعلى شفا جرف لا بدَّ من اجتيازه بأمان، لا بدَّ من إدارة المقود قليلاً لتفادي الخطر. إن أمامنا جداراً وعلينا أن نستدير حوله لنستأنف مسيرتنا. ينبغي ألاَّ نسير مغمضي العيون على خط واحد. في الماضي لم يكن هناك جدار، أما الآن فهناك جدار، لم تكن هناك هوة، ولكنها الآن موجودة. لقد وصلنا اليوم إلى عائق مائي، إلى مضيق جبلي. على كل حال، على هادي المجتمع أن يعرف متى يستدير بالمجتمع ليضعه في مسار جديد، ويحركه نحو هدفه الأصيل، ومتى يجب أن تزيد الوقود لتزيد السرعة. فحيثما يكون الميدان ميدان سباق ويسعى الجميع للفوز والتقدم، ينبغي زيادة السرعة. والعالم اليوم ميدان سباق في العلم والصناعة، وما دام الأمر كذلك فلا بدَّ من بذل الجهد وتحريك المجتمع لئلاً يتخلف عن هذا السباق. ولذلك فإن القعود والاكتفاء بالانتقاد وتصيد الأخطاء وإصدار الأوامر: إفعل هذا، واترك ذاك، لا يمكن أن يسمى هداية.

جرى الحديث في يوم من الأيام حول هذا الموضوع مع بعض طلاب مدرسة مروي، فقلت لهم: إن هداية قوم ما لا تعني أن نلتزم جانب الإنزواء وتجنب المواجهة، بحيث إذا جابهنا بعض الأعمال قلنا: لا تفعل هذا، لا تفعل ذاك، فننزل بالناس العناء. هناك أوقات يجب فيها تحريك الناس وحثهم، وضربت لهم هذا المثل نفسه عن السيارة، وقلت: إننا يجب أن نكون مثل سائق السيارة، نزيد الوقود مرة، أو نستدير بالسيارة تارة، ونكبحها أخرى، أو نشعل المصابيح، بحسب مقتضى الظروف، ثم مازحتهم بقولي: يجب علينا ألاَّ نكون «شيخ كابح» دائماً، بل علينا أن نكون «شيخ محرك»

أيضاً. فقال أحد الطلاب: إننا لسنا هذا ولا ذاك، وإنما نحن «شيخ بك».

على كل حال، يلزم الكثير من العلم والإطلاع لمعرفة مختلف الظروف والحالات. لا بدَّ من معرفة المواقع الحصينة للاستيلاء عليها، ولا بدَّ من استغلال الفرص للاستفادة منها.

قال رسول الله ﷺ: «إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألاً فتعرضوا لها». أي إن رحمة الله كالأنسام تهب بعض الأحايين، دون سابق إنذار، فكونوا متأهبين لاستقبالها، والفرص كالأنسام سريعة المرور، إذا ذهبت فقد لا تعود، إننا، مع الأسف في حالة تضيع منا الفرص يوماً بعد يوم.

إن أتباع الإتجاه المادي في بلادنا، أولئك الجماعة الضالة التي تطلق صفة المذهب على سلوكها، ما أشد ذكاءهم إذ هم ينتزعون منا المراكز والمواقع الاجتماعية، ولا يفتأون يأخذون منا هذا المكان وذاك، ويستولون على المراكز الحساسة، ويصلون إلى أهدافهم، ونحن نجلس قانعين بقولنا: لا تفعل هذا، لا تفعل ذاك. دائماً كبح وكبح وكبح.

إن عبارة: «توقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم» لها، كما قلت، شرطان: العلم والإخلاص. والعلم أيضاً قسمان: العلم بالدين، أي أن يكون عارفاً بالإسلام حقاً، وعارفاً أيضاً بأوضاع الدنيا والحوادث الاجتماعية وما في العالم من تقدم وتغيير.

الإخلاص:

ألَّف الحاج النوري عليه الرحمة كتاباً بعنوان «اللؤلؤ والمرجان» وكنت قد سمعت باسمه ولكني لم أكن قد قرأته من قبل. إنه كتاب حول المراثي والمجالس الحسينية، ولا علاقة له بالخطابة والخطيب. ولكن المؤلف يضع شرطين لمن يريد أن يصعد المنابر الحسينية: الأول الإخلاص في النية، والثاني الصدق. وله حول هذين الموضوعين بحث رائع في الكتاب، والحقيقة إني أعجبت كثيراً بالكتاب بعد أن قرأته. وزاد تقديري لهذا الرجل الذي كان محدثاً متتبعاً تقياً، وقد تتلمذ على يديه المرحوم الحاج شيخ عباس

القمي أعلى الله مقامهما. كان الحاج النوري رجلاً متتبعاً، حتى أن المرحوم الحاج شيخ عباس نفسه وآخرين يعترفون بأنهم لم يبلغوا شأوه في التتبع. لقد سبق لي أن قرأت كتب هذا الرجل الأخرى، وكنت أحمل له في نفسي كل تقدير وإجلال، إلاَّ أن قراءتي لكتابه الصغير هذا زاد في إجلالي له.

ورد في مقدمة هذا الكتاب اسم أحد علماء الهند بإجلال، ويقول المؤلف: إن هذا العالم قد أرسل إليّ رسالة يشكو فيها من حالة مجالس العزاء الحسينية في الهند، وإن الذين يصعدون منابرها يقرأون الكثير من الأكاذيب، ويطلب مني فيها أن أضع كتاباً بهذا الشأن يحول دون استمرارهم في الكذب، ثم يقول المؤلف: يظن هذا العالم الهندي إن تلك الحالة منحصرة بالهند، وأن ليس هناك أثر للأخبار الكاذبة في العراق وفي إيران، وأن القراء هنا لا يقرأون غير الصحيح المعتبر. إنه لا يعلم أن مركز نشر هذه الأكاذيب هو هنا، ومن هنا وصل إلى الهند. هذا ما يقول المؤلف الحاج النوري، ويضيف: وهذا بسبب تقصير العلماء الذين لا ينتقدون ولا يعترضون، و«لو أن أهل العلم لم يتسامحوا في ذلك، ولو أنهم جعلوا من أنفسهم رقباء على التمييز بين الصحيح والسقيم، والصدق والكذب في أقوال هذه الطائفة، ونهوهم عن ترديد الأكاذيب، لما بلغ الخراب هذه الحالة، ولما بلغت بهم الجرأة والجسارة هذا الحد، ولما نشروا تلك الأكاذيب الواضحة المعلومة، ولما وضعوا مذهب الإمامية الحق وأهله موضع السخرية والاستهزاء، ولما تردت هذه المجالس الشريفة إلى هذا الحد من فقدان الهيبة والبركة».

إنه، على كل، كتاب ثمين في موضوعه، وإني لأعجب كيف أن كتاباً هذا شأنه ليس شائعاً كما ينبغي. قلت: إن هذا الكتاب يشترط شرطين، الإخلاص والصدق، ويبحث كليهما بحثاً مستفيضاً، على الخصوص فيما يتعلق بالصدق، فيتكلم في أنواع الكذب وأقسامه كلاماً مسهباً، مما يدل على سعة إطلاع هذا الرجل ومدى إحاطته، إذ لم يسبق أن رأيت أحداً غيره يتكلم في هذا الموضوع بهذا الإسهاب.

في موضوع الإخلاص يتطرق المؤلف إلى قضية الأجرة التي يتقاضاها القارىء. الإخلاص يعني إن العمل ينبغي أن يكون خالصاً لوجه الله ولا تشوبه أغراض أخرى. أما إذا كان لغير وجهه، فإنه يكون على أقسام، ومن تلك الأقسام أن يكون في سبيل المال. وهناك أقسام أخرى مما سأتطرق إلى ذكرها، إذ إنني أرى أن أهمية تلك الأقسام تفوق قضية القراءة في سبيل المال وأخطر بكثير.

الدعاية للأشخاص:

من تلك الأقسام أن يكون الذي يجلس على منبر الحسين بن علي للخطابة، دلالاً يدعو للأشخاص. بدلاً من أن يكون هادياً إلى الدين ومبلغاً تعاليمه. إنه يتخذ من المنبر وسيلة للدعوة لبعض الأشخاص. وهذا موجود في مجتمعنا، بكل أسف، وأن المنابر تستغل لهذا الغرض، ولا يختلف الأمر إن كان الدلال صاحب المجلس نفسه، أو دلالاً لإمام جماعة، أو لأكبر من إمام جماعة. الذين يقومون بذلك يستطيعون توجيه ذلك وتبريره، ولكن عليكم أن تعرفوا إن ما يحط من قدر منبر الخطابة ويضعفه ويهدمه هو هذه الدلالة. وهكذا أصبح المنبر كرسياً للدعوة للأشخاص. إن المنبر الحسيني يجب أن يتطهر من هذا التلوث.

التملّق:

من الأقسام الأخرى هو أنه إذا كنا نقصد من «وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم» ذكر المصالح، فيجب أن نعلم أن ذكر المصالح هو غير ذكر ما يستهوي الآخرين، إنه لا يعني أن نقول ما يرضي الناس فيصفقوا لنا استحساناً.

هل تعلمون لماذا كان الناس يختلفون مع أنبياء زمانهم؟ لماذا كلما ظهر نبي كثر مناوئوه؟ لماذا لم يكن للأنبياء من التابعين في زمانهم بقدر مالنا الآن؟ إن لهذا دلالته، ودلالته هي أنهم كانوا يكافحون نقاط الضعف في

الناس، ونحن نستغل نقاط ضعفهم هذه ونستفيد منها. كانوا يريدون أن يزيلوا تلك المعايب ونقاط الضعف فيهم ويصلحوها، ونريد نحن أن ننتفع بتلك المعايب ونقاط الضعف نفسها. فلكي نرضي صاحب المجلس، والحاضرين في المجلس، نتكلم على وفق أهوائهم ورغباتهم وبما ينسجم ومصالحهم. إننا نعلم أن الحكاية الفلانية كذب، وإنها تكون سبباً في ضلال عدد من الناس وغرورهم، ولكننا نذكرها إذا اعتقدنا أنها ستجلب لنا اهتمام الناس.

فمثلاً: على الرغم من معرفتنا إن هذه القصة لا تعدو أن تكون خرافية موضوعة، فإننا: نتورع عن أن نقول: إن فلاناً النصراني كان آثماً، فعل كذا وكذا، واتفق على أثر حادث أن سار مع زوار كربلاء وعند بلوغ باب المدينة ترجل الزوار ودخلوا لأداء الزيارة، ولكن النصراني لم يدخل معهم لأنه لم يكن مسلماً وبقي خارج المدينة ونام فوق الأحمال. وكانت قوافل الزوار تترىٰ، فيرتفع الغبار في الجو في قدومهم ورواحهم، ويغطي جسم هذا النصراني، ثم يرى النصراني في المنام أن القيامة قد قامت وأن الناس يردون على سيد الشهداء يتسلمون منه صكوك البراءة والحرية ويقوم الملائكة بتعريف المجاميع الواردة، فهؤلاء هم اللطامون، وهؤلاء هم الضاربون بالسلاسل، وهؤلاء هم الذين يدورون بالقهوة أو الشاي في مجالس عزاء الحسين، وهؤلاء كذا، وهؤلاء كذا، وسيد الشهداء يوزع عليهم صكوك الغفران، إلى أن تنتهي الجموع ولا تبقى عند الملائكة أسماء أخرى، فيقول الإمام: إن هناك فرداً قد سها عنه القلم، وإنكم لم تقدموه، فتقول الملائكة: كلا، لم يبق أحد، إننا من الملائكة ولا نخطىء، وإن دفاترنا مضبوطة، فيقول: كلا، إنكم، مخطئون. إن هناك نصرانياً نائماً خلف باب المدينة، وأثناء نومه مرت به قوافل الزوار، فحط غبارهم على ملابسه وجسمه، وإن من يحط عليه غبار زواري لا يدخل النار، فيعطي النصراني صكاً بالبراءة. وقصص من هذا القبيل.

إن هذا، كما قلت استغلال نقاط ضعف الناس وجهلهم العام، وهو

إمعان في تضليل الناس وإغرائهم بالاغترار الباطل. إن الأنبياء لم يكونوا يفعلون ذلك. بل كانوا يحاربون نقاط ضعف الناس حرباً لا هوادة فيها، ويراعون مصالح الناس لا أهواءهم وما يرضيهم، وكان هذا هو سبب قلة أتباعهم في أيامهم.

الخلاصة هي أن ذكر مصالح الناس على حسب «توقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم» يتطلب أمرين: العلم والإخلاص. والعلم نوعان، الأول هو الإطلاع على أمور الدين نفسه، والآخر هو الإطلاع على أمور العالم والتطورات الاجتماعية. وبخصوص الإخلاص ذكرت أمرين أيضاً تستلزمهما الحاجة اليومية، الأول: ألاّ يصبح المنبر كرسياً للدعوة للأشخاص، والثاني أن يكون وسيلة لمحاربة نقاط ضعف المجتمع، لا أن يكون وسيلة لاستغلالها والاستفادة منها.

الخطيب ومجرى الوقائع:

كان القسم الثالث من تعليمات الإمام الرضا عليه السلام هو: «ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق من الأحوال التي فيها المضرة والمنفعة». آفاق جمع أفق، والمقصود منها المناطق البعيدة. فهناك حوادث تجري في نقاط بعيدة من المجتمع الإسلامي لا يعرف المسلمون عنها شيئاً، فعلى الخطيب أن يذكرها للناس. باختصار، على الخطيب أن يعرّف الناس على الأوضاع الخارجية والداخلية لتلك البلاد النائية. فهل تعرفون أنتم ما ينزل بالمسلمين في العالم؟ هل تعرفون شيئاً عن السياسة الخارجية للعالم الإسلامي؟ كلا، على الخطيب أن يشرح هذا وأمثاله للناس.

مثلاً، قضية الجزائر. كان على الخطباء أن يكونوا هم أول من يطلع الناس على إخبارها، لا أن يلزموا جانب الصمت، أو إذا قالوا شيئاً يكون ذلك بعد أن تعرف الدنيا كلها بأخبار الجزائر من الصحف اليومية. كان عليهم أن يرسلوا المندوبين إلى الجزائر للحصول على الأخبار الدقيقة، أو على الأقل يستقون الأخبار من وكالات الأنباء، ويذيعون جرائم الجيش الفرنسي

السري. إن هذا الجيش السري مثل عسكر يزيد، لا فرق، فهم ما داموا يذكرون جرائم عسكر يزيد، عليهم أن يذكروا جرائم هؤلاء أيضاً، لأنهم ليسوا أقل من أولئك إجراماً، فهم قد أهلكوا الحرث والنسل، ولم يبقوا على امرأة أو طفل، وأحرقوا الكتب والمكتبات، وخربوا العمران، كما ورد في القرآن عن بعضهم: **﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل﴾**[1].

إن قصة الحسين التي يجب أن نبقيها حية هي في الحقيقة تذكير لنا، يقول: آه، أرأيت ما حلَّ بالإسلام؟ فعلينا عند تجديد هذه الذكرى أن نكون على أشد الحذر لئلاً يحل بالإسلام مثل تلك المصيبة. ولكننا على العكس من ذلك لم نتعظ، بل حاقت بالإسلام مصائب أفدح من مصيبة الجزائر دون أن يتأوه أحد.

فاجعة الأندلس:

كنت قبل فترة أتحدث مع أحد العلماء الكبار ومراجع التقليد حول فاجعة الأندلس. قلت: إن فاجعة كبيرة قد أصابت الإسلام والمسلمين قبل خمسمائة سنة (في حدود سنة تسعمائة، فقد انتهت في سنة ثمانمائة وتسعة وثمانين) حيث انتزع منهم واحد من مراكز التمدن الإسلامي، وقتل الآلاف، وأحرق الكثير. لقد أحرق المسيحيون في مكان واحد ثلاثة آلاف مسلم. ومن مجموع المائتي ألف مسلم الذين سمحوا لهم بالهجرة قتلوا مائة ألف في الطريق. يقول (غوستاف لوبون) المسيحي: إن الجرائم التي ارتكبها المسيحيون في اسبانيا بحق المسلمين لم يسبق لها نظير في التاريخ. وعلى الرغم من عظم هذه الجريمة، فإنكم إذا قرأتم الكتب التي كتبها المؤرخون والكتّاب الإيرانيون بعد ذلك، سواء بالفارسية أو بالعربية، فلن تعثروا على أي فرد منهم يشير إلى أن تلك الحادثة قد حلت بالمسلمين، بل إظهار التألم

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٠٥.

والأسف. لم يظهر أحد يخبر الناس بما جرى هناك. والظاهر إن أول كتاب ألف في تاريخ الأندلس في إيران هو كتاب (تاريخ الأندلس) الذي ألفه أخيراً السيد آيتي وطبعه.

الأخوة المسلمون في أنحاء العالم:

يجب إطلاع الناس على أمثال هذه القضايا من على المنابر، هل أنتم تعرفون الآن ما يجري على الأخوة المسلمين الذين كانوا في المدن التي كانت في السابق جزء من إيران، واليوم هي جزءاً من البلدان الشيوعية؟ أتعلمون ما يجري على المسلمين في تركستان الشرقية؟ أتعرفون كيف حال المسلمين في كشمير؟ ألكم إطلاع بأحوال اللاجئين الفلسطينيين؟ أتعلمون مدى عظم الخطر الذي تمثله إسرائيل للعالم الإسلامي؟

إننا اليوم أمام خطران كبيران يتهددان عالم الإسلام. إنهما خطران عامان، ولهما أهمية كبيرة بالنسبة للسياسة الخارجية للعالم الإسلامي. الخطر الأول هو الشيوعية، والخطر الثاني هو الصهيونية، أي خطر اليهود. الأول كفر صريح، والآخر نفاق، وكلاهما قد بثّا في البلدان الإسلامية شبكاتهما التجسسية. الله أعلم كم من ملايين الدولارات يصرفونها لهذا الغرض. إنهما خطران يهددان بيضة الإسلام، وكحدي المقص يعملان في قص جذور الإسلام. على المسلمين أن يكونوا على حذر شديد إزاء هذين الخطرين. أنتم تسمعون في البلدان العربية عن تدهور العلاقات بين هذه الدولة وتلك، سوريا مع مصر، والأردن مع سوريا، والعربية السعودية. إعلموا أن لإسرائيل أصبعاً في ذلك.

هذه الأخطار يجب أن يعرفها الناس، يجب تحذيرهم وإعلامهم. من الذي يفعل ذلك؟ أولئك الذين ليس في مراميهم ومبادئهم شيء من ذلك. الخطباء هم الذين عليهم أن يفعلوا ذلك، أولئك الذين ينطقون باسم الإسلام.

الخطيب. الناطق باسم الإسلام:

لكل دولة أو جهة ناطق ينطق باسمها، فيقولون مثلاً: إن الناطق الرسمي للدولة قال كذا وكذا، أو إن المتحدث باسم البيت الأبيض صرّح بكذا. إذاً لا بدَّ للإسلام أن يكون له ناطقاً أيضاً، والناطقون باسم الإسلام هم الخطباء ورجال المنبر. قال الإمام الرضا عليه السلام: «ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق من الأحوال التي فيها المضرة والمنفعة» فهم الذين يشرحون للناس ما يقع في أطراف الدنيا وما يجري خلف الأستار. إن الإمام جادّ فيما يقول. إن علينا أن نعرف فعاليات المادية والصهيونية. إن الإطلاع على هذه الأمور وشرحها وتوضيحها واجب على من يصعدون أعواد منبر الحسين عليه السلام.

فإذا كان منبر الحسين بن علي هكذا أمكن له أن يحافظ على الإسلام، وتلك هي فلسفة إقامة العزاء للحسين بن علي، وإلاّ فما فائدة هذه المجالس للحسين والبكاء عليه؟ فما حاجته إلى دموعي ودموعك؟ الحسين يريد إحياء ذكره لإحياء مدرسته التي تريدنا أن نحارب كل باطل وأن نحارب الشيوعية والصهيونية والرأسمالية، والظلم، وغياب العدالة، والفساد، والفحشاء، والقمار، والمسكرات.

«أشهد أنك قد أقمت الصلاة وآتيت الزكاة وأمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر وجاهدت في الله حق جهاده» وليت ذكرك وترديد اسمك يدفعنا إلى التحرك «يا ليتنا كنا معكم فنفوز فوزاً عظيماً» إن تمنّي الاشتراك في حادث وقع قبل أكثر من ألف وثلثمائة سنة أمر لا معنى له. إلاّ أن هذه الأقوال تنفع في أن نلقن أنفسنا للإبقاء على مدرسة الحسين بن علي حية، فإذا مات شخص الحسين نفسه، فإن مبادئه ما زالت حية، وإننا نحارب تحت لواء الحسين ونسير تحت ظله في طريق الحق.

الفهرست